

MAULWURFSARBEIT
V

associazione delle talpe (Hrsg.):

Maulwurfsarbeit V

Impressum
Bremen 2020

Kontakt
associazione delle talpe
c/o Infoladen
St. Pauli-Str. 10-12
28203 Bremen
talpe.org
mail@talpe.org

MAULWURFSARBEIT V

INHALTSVERZEICHNIS

Moritz Zeiler / Simon Dietz

Zur Einleitung

> „Geduld und Ironie sind die Waffen, die wichtig sind, um zu überwintern. Denn es geht in der heutigen Situation um eine Art Überwinterung, und dafür braucht man unbedingt eine Überwinterungsstrategie. Wer die Emanzipation will, muß einfach damit rechnen, daß er eine längere Zeit im Winter zu leben und in diesem Winter das Prinzip Hoffnung aufrechtzuerhalten hat. Denn das Prinzip Hoffnung liegt in der Natur der Sache. Es ist bekannt, daß nach einem harten Winter ein Frühling kommt. (…) Gemeint ist der alte Maulwurf, der unterirdisch gräbt. Das gehört zum überwintern. Denn was eine emanzipatorische Bewegung in einer Gesellschaft machen soll, die so verkrustet ist wie die kapitalistische, ist in der Tat Maulwurfsarbeit. Nicht im Sinne der Geheimdienste, sondern im Sinne von Hegel und Marx."[1]

Maulwurfsarbeit V dokumentiert wie schon die bisherigen Textsammlungen *Staatsfragen* und *Maulwurfsarbeit I-IV* das Veranstaltungsprogramm von associazione delle talpe aus den letzten Jahren. Unsere Überlegungen zu Programm und Publikationen haben wir bereits in den Vorworten von *Maulwurfsarbeit I* und *II* skizziert.[2] Daran hat sich wenig geändert. Angesichts immer wiederkehrender Krisen hat eine kritische Auseinandersetzung mit den herrschenden ökonomischen Verhältnissen und ihren destruktiven Folgen für Mensch und Natur nichts an Aktualität verloren. Ebenso wird es reaktionären Ideologien wohl weiterhin nicht an Popularität mangeln. Die Attraktivität autoritären Krisenmanagements von oben und die weitverbreiteten autoritären Sehnsüchte von unten bedeuten ein Überwintern auf weitere unabsehbare Zeit für Alle, die an gesellschaftlicher Emanzipation im Sinne der Überwindung von Zwangsverhältnissen interessiert sind. Die Bereitstellung kritischen Wissens, dessen kollektive Diskussion und Weiterentwicklung, verstehen wir als unseren bescheidenen Beitrag zu einer derartig verstandenen Überwinterungsstrategie.

Die vorliegende Textsammlung vereint siebzehn Beiträge zu unterschiedlichen thematischen Schwerpunkten: Kritik des Antisemitismus und anderer reaktionärer Ideologien wie Sozialdarwinismus, Verschwörungsdenken und Heimatliebe; Portraits kritischer Intellektueller wie Eike Geisel und Wolfgang Pohrt; Kritik der herrschenden Geschlechterverhältnisse; Beiträge zur Marxschen Kritik der politischen Ökonomie und der Diskussion um problematische Aspekte sozialer Bewegungen und ihrer theoretischen Stichwortgeber*innen.

Auch bei der aktuellen *Maulwurfsarbeit V* teilen wir, wie schon bei unseren früheren Textsammlungen, nicht alle Positionen der Autor*innen, halten sie jedoch ausnahmslos für wichtige Diskussionsanregungen. Wie unsere Veranstaltungen verstehen wir diese Publikation als eine Einladung zur Debatte und freuen uns über Kommentare.

Die ersten Beiträge beschäftigen sich mit der Geschichte und Theorie des Antisemitismus. Andreas Peham widmet sich in seinem Beitrag *Parteimarxismus und Antisemitismus vor Auschwitz* der Auseinandersetzung mit Antisemitismus in der sozialdemokratischen und kommunistischen Linken vor dem Nationalsozialismus. Dabei behandelt Peham antisemitische Tendenzen in der Linken und konstatiert angesichts der fehlenden beziehungsweise meist problematischen Reaktionen darauf ein historisches Scheitern der verschiedenen linken Parteien an ihren emanzipatorischen Idealen. Franziska Krah stellt in ihrem Text *Die Bibel der Antisemiten. Zur Rezeption und Aktualität der ›Protokolle der Weisen von Zion‹* eine der bedeutendsten Schriften antisemitischer Verschwörungstheorien vor. Krah gibt einen Überblick zu der historischen Verbreitung, der Attraktivität und andauernden Aktualität des Buches. Ein weiterer historischer Beitrag folgt von Martin Cüppers. In *Halbmond und Hakenkreuz. NS-Arabienpolitik und Propaganda 1933-1945* thematisiert Cüppers die nationalsozialistischen Bündnisbestrebungen im arabischen Raum. Anhand umfangreichen Quellenmaterials illustriert er die antisemitische Propaganda und Vernichtungspläne der Nazis gegenüber der dortigen jüdischen Bevölkerung. Ingo Elbe diskutiert in seinem Text *Angst vor der Freiheit. Ist Sartres Existentialismus eine geeignete Grundlage für die Antisemitismustheorie?* die Überlegungen des französischen Philosophen Jean-Paul Sartre zum modernen Antisemitismus. Abgeschlossen wird der Schwerpunkt zu Antisemitismuskritik von Alex Carstiucs Beitrag *Léon Poliakov – Den Holocaust persönlich nehmen.* Carstiuc portraitiert Leben und Werk eines Pioniers der Geschichtsschreibung über die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung des europäischen Judentums. Er würdigt dessen frühe Beiträge zur Antisemitismusforschung und kritisiert die Ignoranz der postnazistischen Historikerzunft.

Die folgenden Beiträgen thematisieren verschiedene reaktionäre Ideologien wie Sozialdarwinismus, Verschwörungstheorien und Heimatliebe. Peter Bierl gibt in *Wie Menschen zur Schnecke gemacht werden. Zur Kritik des Sozialdarwinismus* einen historischen Überblick des Sozialdarwinismus in der Linken. Bierl zufolge sind sozialdarwinistische Positionen wie vom SPD-Mitglied Thilo Sarazzin oder dem australischen Grünen und Tierrechtler Peter Singer keine Ausnahmen: Sie reihen sich ein in sozialdarwinistische Ansichten, wie sie sich in Teilen der sozialistischen, anarchistischen, kommunistischen und feministischen Linken im 19. und 20. Jahrhundert finden lassen. In seinem zweiten Beitrag referiert Peter Bierl zur Geschichte von Verschwörungstheorien. In *Fremde Herrschaft – Zu Geschichte, Gegenwart und Attraktivität von Verschwörungstheorien* präsentiert er zahlreiche historische und aktuelle Beispiele und disku-

1 Christoph Burgmer: Das negative Potential. Gespräche mit Johannes Agnoli, Freiburg 2002, S. 17-18, S. 22.

2 Jan Sparsam/Moritz Zeiler: Maulwurfsarbeit. Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion, in: associazione delle talpe/Rosa-Luxemburg-Initiative (Hrsg.): Maulwurfsarbeit. Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion, Berlin 2010, S. 4-7 und Moritz Zeiler/Oliver Barth: Zur Einleitung, in: associazione delle talpe/Rosa-Luxemburg-Initiative (Hrsg.): Maulwurfsarbeit II. Kritik in Zeiten zerstörter Illusionen, Berlin 2012, S. 4-6.

tiert deren ungebrochene Anziehungskraft. Thomas Ebermann kritisiert in seinem Beitrag *Linke Heimatliebe. Eine Entwurzelung* den positiven Heimatbezug unter Linken. Ihm zufolge kann es keine emanzipatorische Antwort auf rechte Politik sein, Begriffe wie Heimat von links zu besetzen. Anhand von Beispielen aus Film, Literatur etc. kritisiert er linke Heimatbegeisterung als Abschied von Gesellschaftskritik und formuliert ein Plädoyer für Heimatkritik. Thorsten Mense knüpft in seinem Beitrag *Wo die deutsche Seele wurzelt. Über den neuen deutschen Heimatboom, völkische Kontinuitäten und warum links immer noch da ist, wo keine Heimat ist* an Ebermanns Auseinandersetzung mit Heimatkritik an. Mense skizziert unter anderem die Entwicklung des Heimatbegriffs in Deutschland und stellt Heimatverständnisse der politischen Rechten, aber auch der Linken dar.
Die nächsten beiden Beiträge von Klaus Bittermann stellen zwei bedeutende Kritiker des vorherrschenden linken common sense im postnazistischen Deutschland vor. *Eike Geisel – Some of my best friends are German* ist Bittermanns Porträit des 1997 verstorbenen Historikers und Journalisten Eike Geisel. Bittermann gibt einen Überblick über dessen historische Arbeiten zum Nationalsozialismus, seine Kommentare zu deutscher Erinnerungskultur und seine Polemiken zu Antisemitismus und Nationalismus in der Linken. Geisels Freund und Kollege Wolfgang Pohrt widmet sich Bittermanns zweiter Text. Als dessen Verleger und Herausgeber seiner gesammelten Werke stellt er in *Wolfgang Pohrt – Intellektueller Unruhestifter* das Schaffen des 2018 verstorbenen Ideologiekritikers und Gesellschaftsanalytikers vor.
Die weiteren drei Beiträge beschäftigen sich mit verschiedenen Aspekten der Kritik der Geschlechterverhältnisse. Karina Korecky liefert in *Über Gebärfähigkeit. Zur Naturgeschichte einer Imagination des Weiblichen* einen Abriss zum historischen Wandel von Vorstellungen über Geschlechterdifferenzen. Veränderungen des gesellschaftlichen Verständnisses von Geschlecht, Körper und Natur diskutiert sie mit Blick auf Gebährfähigkeit anhand von Beispielen seit dem 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart.
Auszüge aus ihrem Buch *Geschlecht, Familie, Sexualität* stellt Barbara Umrath im folgenden Beitrag vor. *Kritische Theorie und Geschlecht. Ansätze einer materialistisch-feministischen Gesellschaftsanalyse* führt in die Auseinandersetzung der Kritischen Theorie mit Geschlechterverhältnissen ein, vor allem am Beispiel von Herbert Marcuses Werk *Eros and Civilisation*. Der letzte Beitrag zum Schwerpunkt Kritik der Geschlechterverhältnisse von Anita Fischer widmet sich der Bedeutung des marxistischen Staatstheoretikers Nicos Poulantzas für feministische Debatten. *Von geschlechtlicher Arbeitsteilung über Geschlecht zum Staat. Eine geschlechtertheoretische Auseinandersetzung mit dem Staat bei Nicos Poulantzas* stellt Diskussionen seit den 1970er Jahren zum Verhältnis von Staat und Geschlecht vor. Der Fokus liegt dabei auf der feministischen Lektüre und Weiterentwicklung von Poulantzas´ Werk *Staatstheorie*.
Es folgen zwei Texte zur Auseinandersetzung mit der Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx. Anlässlich des 150-jährigen Jubiläums der Erstveröffentlichung des ersten Bandes des Marxschen *Kapital* kommentiert Michael Heinrich dessen Rezeptionsgeschichte in *150 Jahre „Kapital" – und kein Ende. Unsystematische Anmerkungen zu einer unendlichen Geschichte.* Valeria Bruschi skizziert in ihrem Beitrag *Marx und gesellschaftliche Naturverhältnisse. Einige Anmerkungen zur ökologischen Frage in Marx` Kritik der politischen Ökonomie* die Beschäftigung mit dem Aspekt der Natur im Marxschen Werk. Bruschi untersucht, wie Marx die Frage der Ökologie in Werken wie den *Grundrissen* und dem *Kapital* erörtert und stellt dazu relevante Erkenntnisse aus neuen Veröffentlichungen aus der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) vor.
Den letzten Beitrag liefert Fabian Kettner mit *Das Verhältnis des Theoretikers zur Bewegung. Eine Fallstudie: John Holloway.* Kettner stellt Holloways *Die Welt verändern, ohne die Macht zu ergreifen* als einen der zentralen theoretischen Beiträge linker Globalisierungskritik vor. So interessant dessen Bezug auf Marxsche und Kritische Theorie sowie seine Kritik an Leninismus und Antiimperialismus auf den ersten Blick erscheint, so problematisch ist nach Kettner bei genauerer Lektüre Holloways Revolutionsromantik und Ignoranz gegenüber den Widersprüchen sozialer Bewegungen.

Manche Textbeiträge sind Nachdrucke bereits erschienener Veröffentlichungen, andere sind Erstveröffentlichungen. Aufgrund dieser unterschiedlichen Textherkünfte haben wir auf eine einheitliche Schreibweise bezüglich Gender sowie eine einheitliche Zitierweise und Angabe der Literaturnachweise verzichtet. Wir danken allen Autor*innen herzlich für ihre Beiträge.

Einige Texte sind bereits zuvor in anderen Publikationen erschienen – für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck danken wir daher folgenden Initiativen, Zeitschriften und Verlagen:

ça ira Verlag
Campus Verlag
Edition Tiamat
konkret Verlag
Verlag Westfälisches Dampfboot
Rote Ruhr Uni
PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft
sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik

Zuletzt danken wir herzlich für Druckkostenzuschüsse:

AStA der Humboldt Universität Berlin
AStA der Universität Bremen
AStA der Goethe-Universität Frankfurt am Main
AStA der Universität Freiburg
AStA der Universiät Hamburg
AStA der Leibniz Universität Hannover
Studierendenrat der Friedrich-Schiller-Universität Jena
Studierendenvertretung der Universität zu Köln
AStA der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
AStA der Universität Osnabrück

Wir wünschen eine interessante Lektüre.

Simon Dietz und Moritz Zeiler sind Mitglieder der Gruppe associazione delle talpe.

Andreas Peham

Parteimarxismus und Antisemitismus vor Auschwitz

Die in den 1990er Jahren neu aufkommende Debatte über Antisemitismus in der Linken hat ihren Ausgangspunkt neben der Feindschaft gegen Israel in antisemitischen Artikulationen der globalisierungskritischen Bewegung. Antisemitismus bedeutet, Juden und Jüdinnen – seit dem, ihnen unterstellten *Gottesmord* als allmächtig und die prototypischen *Verschwörer* phantasiert – für unpersönliche und undurchschaute Herrschaft haftbar zu machen. So überrascht es wenig, einen Ursprungsort des modernen Antisemitismus in der frühen (vormarxistischen) Linken zu finden (Arendt 1955: 69ff).[1] Weil dieser Gründungsmakel gerne verdrängt wird, eine Vergegenwärtigung der Geschichte aber helfen würde, aktuelle Debatten besser zu verstehen, soll im Folgenden das Verhältnis der deutschen und vor allem österreichischen Sozialdemokratie[2] und der kommunistischen Parteien zur *Judenfrage* und zum Antisemitismus erörtert werden.

Entgegen Silberner (1962), der Marx und Generationen von ParteifunktionärInnen nach ihm für AntisemitInnen hält, und trotz allen persönlichen antisemitischen Ressentiments von vielen Linken kann m. E. von einem originär marxistischen Antisemitismus nicht gesprochen werden (Rürup 1991: 26). Dort, wo Linke antisemitisch agierten, taten sie dies aufgrund ihrer Verstrickungen mit dem herrschenden Diskurs.[3] Ihr Nachgeben gegenüber dem Antisemitismus war daneben taktisch motiviert und erscheint als „Reflex auf eine in der Arbeiterschaft verbreitete intellektuellenfeindliche Haltung" (Heid 1990: 102). Wir haben es mit einer Frühform des Antisemitismus ohne (bekennende) AntisemitInnen zu tun: der expliziten Abgrenzung vom Antisemitismus (als Weltanschauung) unter Beibehaltung seiner Rhetorik. Antisemitische Agitation seitens Linker erscheint daneben als Produkt des Rückfalles hinter die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie und der Übersetzung dieser Kritik „in den Brustton von Gewerkschaftsfunktionären" (Horkheimer 1939: 33), als Ausdruck von Opportunismus und Populismus im Kampf um die Gewinnung neuer (kleinbürgerlicher) WählerInnenschichten, welcher für die deutsch-österreichische Sozialdemokratie und – ab 1918 – die *Kommunistische Partei Deutschlands (KPD)* charakteristisch ist (Haury 2002: 253ff).

Dem Bewegungsmarxismus in Deutschland und Österreich ist zumindest ein Scheitern, angesichts der antisemitischen Bedrohung, zu attestieren (Jochmann 1971: 162). Anstatt sich ihm geschlossen entgegenzustemmen, machten Linke dem Antisemitismus Konzessionen. So präsentierte etwa die KPD zur preußischen Landtagswahl 1932 eine 500-köpfige judenreine Wahlliste (Rürup 2004: 97). Ossietzky (1932: 88) attestierte der Linken, dass sie zum Antisemitismus schweige: „Im Ganzen ist man bereit, wie so vieles andere, auch Israel still zu opfern." Beziehen wir auch die etatistische, antiliberale gerichtete Strömung in der ArbeiterInnenbewegung (Ferdinand Lassalle) und den kommunistischen Befreiungsnationalismus[4] mit ein, kommt zum Nachgeben (unfreiwillige) Wegbereitung dazu.

Undurchschaute Verhältnisse

Der linke Antisemitismus entspricht einem bestimmten, frühen Bewusstseinsstand der ArbeiterInnen. Ohne darauf reduziert werden zu können, erscheint er als Folge eines fetischistischen Antikapitalismus, der auf der (von der Produktion getrennten) Ebene der Zirkulation verharrt. Auch Marx verfügte zum Zeitpunkt der Abfassung seiner, in anti-antisemitischer Absicht (gegen Bruno Bauer) verfassten Schrift *Zur Judenfrage* (1843) noch nicht über das Rüstzeug, um den Kapitalismus vollständig zu erfassen. Er vermochte nicht „hinter den Schein der bürgerlichen Gesellschaft, die Zirkulation, zu schauen" (Claussen 1987: 47) und nahm „den Repräsentanten der Ökonomie für die ganze: das Geld für die Gesamtheit der ökonomischen Verhältnisse" (Ebd.: 97). Es war erst „dem Autor des Kapital […] möglich, den Zusammenhang von an Dinge gebundenen gesellschaftlichem Verkehr der Menschen und ihrem verkehrten Bewusstsein zu durchschauen" (Ebd.: 47). 1843 setzte Marx die Zirkulation noch mit dem Judentum gleich. Insbesondere im zweiten Teil werden diesem alle negativen Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft zugeschrieben: „Eigennutz", „Schacher" und

1 Dies gilt vor allem für Frankreich, wo die Gründergeneration des Sozialismus/Anarchismus als Avantgarde des sich modernisierenden Antisemitismus wirkte (Brumlik 1992, Mümken/Wolf 2013). Galt Frankreich vor der Dreyfus-Affäre (neben Österreich-Ungarn und Russland) als jenes Land, in welchem die antisemitische Bedrohung am größten war (Mosse 1991: V), führte nicht zuletzt die Parteinahme führender Intellektueller und SozialistInnen für Dreyfus und die Republik zur Wende und zur nachhaltigen Schwächung des Antisemitismus. Mit der Dreyfus-Affäre „bricht in Frankreich die judenfeindliche Tradition der Aufklärung, welche die französische Linke bis dahin unbesehen übernommen hatte" (Arendt 1955: 77). Während im Fall der französischen Linken von einer „Reinigungskrise" (Rürup 2004: 94) gesprochen werden kann, blieb die deutschsprachige Linke mehrheitlich weiter passiv gegenüber der antisemitischen Bedrohung.

2 In Deutschland hat „die Sozialdemokratie den Antisemitismus vor allem unterschätzt", in Österreich waren „Sozialdemokraten dagegen selbst Antisemiten." (Nonn 2008: 40)

3 Anstatt zu fragen, „warum die christliche Kultur Europas den Kapitalismus als >jüdisch< ansah", beschloss der junge Marx „stattdessen, diese Gewohnheiten auszunutzen, indem er alte Vorstellungen von und Ängsten vor dem Jüdischen eine neue Funktion gab: die Planung einer Welt ohne Privatbesitz und Lohnarbeit." (Nirenberg 2015: 16)

4 Mit Lenins Kotau vor dem Nationalismus (1920) setzten sich jene Kräfte durch, die bereit waren, einen guten Nationalismus der Unterdrückten von einem bösen Nationalismus der Unterdrücker zu unterscheiden. Diese nationale Verhunzung des Befreiungsprogramms bildete in der Folge ein Einfallstor des Antisemitismus, was sich insbesondere am Beispiel der KPD zeigen lässt. Mit der Ausweitung der revolutionären Subjektivität vom Proletariat auf das (deutsche) schaffende Volk war die Notwendigkeit eines Feindbildes, das die unterschiedlichen Interessen zum nationalen Kollektivsubjekt vereinheitlicht, gegeben – die raffenden Kapitalisten, welche volksfeindlich agieren würden, wenn sie nicht überhaupt gleich als volksfremd diffamiert wurden (Haury 2002: 284ff).

„Geld". Marx personalisierte die Verhältnisse im antisozialen Judentum. Er konnte das Geldrätsel noch nicht lösen und stopfte die Lücken im Wissen mit den *Juden*, die sich „die Geldmacht angeeignet" hätten. Aus dem Geld als Wertmaß und Zirkulationsmittel machte Marx den „eifrige[n] Gott Israels, vor welchem kein andrer Gott bestehen darf" (Marx 1844: 372ff). Aber nicht aufgrund eines manifesten Antisemitismus wies Marx den Juden diesen Platz zu, vielmehr sind es neben den unbegriffenen Verhältnissen die Strukturen der linkshegelianischen Ideologie, die ihn dazu brachten, sie die Rolle als Personifikation für die negativen Züge der bürgerlichen Gesellschaft spielen zu lassen. Gemeinsam mit Engels hat Marx selbst darum bereits 1845 über die Judenfrage kritisch als von einer noch in „philosophischer Phraseologie" verfassten Schrift gesprochen (Marx/Engels 1845: 217).[5]

Die anti-marxistische Linke in der Tradition eines Proudhon (Krier 2009), Bakunin[6] und Lassalle konservierte Marx' frühen Bewusstseinsstand und verband ihn mit gerade aufkommenden rassistischen Konstruktionen. Daneben blieb insbesondere der zweite Teil von *Zur Judenfrage* nicht folgenlos für das Verhältnis der marxistischen Linken zum Antisemitismus. Seine Wirkung ist zumindest im deutschsprachigen Raum hoch zu veranschlagen[7]: Einerseits beförderte der Marx-Text die verzerrte Wahrnehmung von *Juden* ausschließlich als Agenten der Zirkulation oder Bourgeois und des Kapitalismus als *jüdisch*. Dies führte nicht nur zu drastischen Fehleinschätzungen des Antisemitismus als weiter entwickelbarer und anknüpfungswürdiger *Antikapitalismus*, sondern erschwerte auch auf lange Zeit eine Parteinahme für die Verfolgten, die als *Klassenfeinde* gesehen wurden.[8] Die Sozialdemokratie blieb darum auch während des Berliner Antisemitismusstreites stumm: „Kein führender Sozialdemokrat erhob seine Stimme zur Verteidigung der Juden" (Heid 1990: 101). Noch 1910 meinte Otto Bauer:

> „Der Antisemitismus war hier [in den entwickelten kapitalistischen Staaten, Anm.] nichts anderes als der erste naive Ausdruck des Antikapitalismus. Die Sozialdemokratie hatte hier nicht die Aufgabe, das jüdische Kapital gegen seine Gegner zu beschützen, sondern nur die, die Massen zu lehren, dass das jüdische Kapital bekämpft werden muss, nicht weil es jüdisch ist, sondern weil es Kapital ist. Schon Marx >Judenfrage< hat uns von dem liberalen Philosemitismus schroff geschieden. Eine >Judenschutztruppe< ist die Sozialdemokratie nie gewesen" (Zit. n. Jacobs 1994: 103).

Andererseits hat über den Marx-Text die aus aufklärerischem Fundus übernommene Position der Geringschätzung bis hin zur Verachtung jüdischer Traditionen, verbunden mit der erwarteten und erhofften Auflösung des Judentums, in die sozialistische Theorie und Praxis Eingang gefunden. Aber während bei Marx die Assimilation Folge und nicht Bedingung des Emanzipationsprozesses war, wurde dann die Assimilationsforderung vorangestellt. So verlangte Bauer 1907, ausgehend von der Einschätzung, dass die Abneigung des „christlichen Arbeiters" gegenüber dem „jüdischen Arbeitskollegen [...] dem naiven Instinkt gegen die fremde Art des nichtassimilierten Juden" (zit. n. Böck: 1995: 274) entspringe, das vollständige Aufgehen des jüdischen Proletariats im *christlich-deutschen*. Die anhaltende *Absonderung* von Jüdinnen und Juden wurde für eine der Ursachen für den Antisemitismus gehalten. Kautsky nannte die „Auflösung des Judentums" neben dem „revolutionäre[n] Denken der Volksmasse" als das „beste Gegengift gegen den Antisemitismus" (Kautsky 1902: 83). Auch meinte er, die Menschheit sei nicht aus dem „Mittelalter heraus, solange das Judentum noch unter uns existiert" (Kautsky 1914: 119).

Die assimilationistische Position setzte sich nach der Spaltung der ArbeiterInnenbewegung in beiden Strömungen fort und mündete in den Antizionismus. Dieser speiste sich aus der Annahme, bei den Juden und Jüdinnen handle es sich um keine Nation. Schon Engels hatte ihnen vorgeworfen, an ihrer „absurden Nationalität" (Engels 1849: 172) festhalten zu wollen und prophezeite dem Judentum wie den übrigen „Völkerabfällen" den Untergang.

Antisemitismus als halbe Wahrheit

Am fatalsten wirkte sich die Auffassung des Antisemitismus als sozialistische Vor- und Frühform aus. 1893 schrieb Bebel:

> „Die Sozialdemokratie bekämpft den Antisemitismus als eine gegen die natürliche Entwicklung der Gesellschaft gerichtete Bewegung, die jedoch trotz ihres reaktionären Charakters und wider ihren Willen [...] revolutionär wirkt, weil die von dem Antisemitismus gegen die jüdischen Kapitalisten aufgehetzten [...] Schichten zu der Erkenntnis kommen müssen, dass nicht bloß der jüdische Kapitalist, sondern die Kapitalistenklasse überhaupt ihr Feind ist" (Zit. n. Fetscher 1974: 58f).

---

5 Wer Marx gerecht werden will, muss seine Ausfälle von 1843 mit Sätzen wie diesen kontrastieren: „Ein Dorn, der mir – wie das Judentum der christlichen Welt – von der Stunde der Geburt im Auge sitzt, sitzen bleibt, mit ihm wächst und sich gestaltet, ist kein gewöhnlicher, sondern ein wunderbarer, ein zu meinem Auge gehöriger Dorn, der sogar zu einer höchst originellen Entwickelung meines Gesichtssinnes beitragen müsste." (Marx/Engels 1845a: 93)

6 Mit Arendt (1955: 43) lässt sich der Antisemitismus anarchistischer Prägung auf den Kampf gegen den Staat als solchen und der abstrakten Rolle der Jüdinnen und Juden zurückführen: Demnach „war jede Klasse der Gesellschaft, die mit dem Staat als solchen in Konflikt geriet, antisemitisch geworden, weil die Juden die einzige Gruppe waren, die innerhalb der Nation den Staat zu repräsentieren schienen."

7 Claussens (1987: 58) Behauptung, wonach der Marx-Text mit der Emanzipation in den Archiven verschwunden sei, steht im Widerspruch zur Rezeptionsgeschichte. Erstmalig versuchte Wilhelm Hasselmann in seinem Artikel *Das Judentum* (Neuer Socialdemokrat, 1872) ihn für antisemitische Zwecke zu nutzen (Leuschen-Seppel 1978: 47f). Und Eduard Bernstein hatte am Ende des Berliner Antisemitismusstreites nichts Besseres zu tun, als ausgerechnet den zweiten Teil von Marx' *Judenfrage* im Sozialdemokrat zu veröffentlichen. Franz Mehring, der maßgeblich dafür verantwortlich zu machen ist, dass „in der Partei jene Indifferenz gepflegt wurde, die ihr später, angesichts der nationalsozialistischen Judenhetze eine passive und beklemmte Haltung aufzwang" (Massing 1959: 202), veröffentlichte *Zur Judenfrage* 1902. Schließlich publizierte die KPD den Text auszugsweise 1923 (Rote Fahne 61), nicht ohne in der Zwischenüberschrift darauf hinzuweisen, dass die Nazis nicht die einzigen seien, die sich über die Lösung der „Judenfrage" Gedanken machen würden: „Den Nationalsozialisten ins Stammbuch". Angesichts dieses Ausschnittes aus der Rezeptionsgeschichte ist es rätselhaft, wie auch Haury (2002: 179) zu der Behauptung kommt, der Marx-Text hätte keine „erwähnenswerte Verbreitung" gefunden und keinen „prägenden Einfluss auf die Stellung der sozialistischen Bewegung zu jüdischen Fragen" gehabt (ebd.: 161). Mit Arendt (1955: 56) sehe ich demgegenüber in *Zur Judenfrage* den Beginn einer antisemitischen „Tradition" in der Linken.

8 Eine Ausnahme bildet Marx' Geschichte der orientalischen Frage, wo er voller Empathie vom Elend der drangsalierten Jüdinnen und Juden Jerusalems berichtet (Marx 1854: 175).

Dieses Gründungsdokument der sozialistischen Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus vereinigt fast alle Missdeutungen und Fehlannahmen. So den Glauben, er sei ein Relikt des Feudalismus, das im zwingenden Fortgang der Geschichte bald von selbst verschwinden werde. Oder die Fehleinschätzung, wonach es sich beim Antisemitismus bereits um die halbe Wahrheit handle und diejenigen, die sich in ihrem Besitz wähnen, zwangsläufig zur ganzen weitergehen würden. Tatsächlich ging „die geschichtliche Entwicklung […] den gerade umgekehrten Weg" – und „ein Teil derjenigen, die auf Seiten der ganzen Wahrheit standen, [hielten] dann schließlich die halbe für die ganze" (Greive 1983: 96). Daneben strotzt die Resolution nur so von antisemitischen Klischees, etwa dem vom „jüdische[n] Ausbeutertum". Auch wurde mit der Schrift der Defätismus im Kampf gegen den Antisemitismus mit dem Verweis auf das Ziel der Überwindung der Ausbeutung begründet: Die Sozialdemokratie lehne es

> „ab, ihre Kräfte im Kampfe gegen die bestehende Staats- und Gesellschaftsordnung durch falsche und darum wirkungslos werdende Kämpfe gegen eine Erscheinung zu zersplittern, die mit der bürgerlichen Gesellschaft steht und fällt" (Zit. n. Fetscher 1974: 59).

Nun hat die fälschlicherweise Bebel zugeschriebene Definition des Antisemitismus als „Sozialismus des dummen Kerls" aber grundsätzlich etwas Richtiges: In einem nicht-affirmativen Verständnis sowohl des *Sozialismus* als auch der *dummen Kerle* weist sie auf die antikapitalistische Stoßrichtung des Antisemitismus (Postone 1979). Doch im Gegensatz zur kritischen Perspektive, die im Antisemitismus eine eigen- und beständige Formation erkennt, neigte die Sozialdemokratie mehrheitlich dazu, ihn als Durchlauferhitzer zu begrüßen. So etwa Wilhelm Liebknecht 1893: „Ja, die Herren Antisemiten ackern und säen, und wir Sozialdemokraten werden ernten. Ihre Erfolge sind uns also keineswegs unwillkommen" (Zit. n. Rürup: 1991: 28).
Viktor Adler, der den „Widerwillen gegen das Jüdische" als „Grundlage" seiner Persönlichkeit bezeichnete (zit. n. Böck: 275), formulierte die Freude über die Vorarbeit des Antisemitismus bereits 1887. Er behauptet zunächst im Anschluss an Marx:

> „Die Juden haben nicht den Kapitalismus gemacht, im Gegenteil, der Kapitalismus hat die Juden gemacht. Das Einzige mögen sie geleistet haben, dass sie durch ihre spezielle Befähigung die Entwicklung beschleunigt, vielleicht in ihren Erscheinungen verschärft und verhässlicht haben" (Adler 1887).

Hierauf folgt der immer wieder kehrende Verweis auf das besonders ausgebeutete und unterdrückte jüdische Proletariat, welches einzig vom Antisemitismus betroffen sei. Hingegen heischt Adler Verständnis für den Antisemitismus, der sich gegen einen „kleinen Bruchteil der Juden, die sich die Herrschaft teilen mit einem kleinen Bruchteil der Völker, in deren Mitte sie wohnen", richte (ebd.). Doch werde dieser für die Interessen der herrschenden Klassen instrumentalisiert. Er diene dazu, die soziale Frage zu verdunkeln und die Massen samt ihrer Unzufriedenheit umzuleiten. Aber die quasi instinktiven antisemitischen Reflexe auf die krisenhaften Entwicklungen des Kapitalismus hält Adler als Vorstufe zur Erkenntnis:

> „Die antisemitische Bewegung ist immerhin eine Bewegung, und zwar eine Bewegung von Volksschichten, die insbesondere bei uns die schwerfälligsten und dümmsten sind. Ist die Bewegung dieser Klassen einmal im Fluss, dann werden sie auch nicht mehr stillstehen; das Missverständnis wird ein Durchgangspunkt zum Verständnis sein. Mögen sich die Führer der Antisemiten nur mit dem Gedanken vertraut machen: Sie besorgen die Geschäfte der Sozialdemokratie" (Ebd.).

Die defätistische Haltung wird mit dem Verweis auf den innerbourgeoisen Charakter des Antisemitismus, der „den Kampf um die Beute […] als Kampf gegen die Ausbeutung" darstelle, legitimiert:

> „Bis dahin aber kann die Sozialdemokratie dem Kampf um die Beute ruhig zusehen. Der häusliche Streit der besitzenden Klassen interessiert sie sehr wenig. Die österreichische Sozialdemokratie hat nur die Aufgabe, auf ihrer Hut zu sein, dass sie weder von den Juden noch von den Antisemiten dazu benützt wird, die Kastanien aus dem Feuer zu holen" (Ebd.).

Die Tatsache, dass dieser Text am 22. Mai 1932 in der *Arbeiter-Zeitung* wieder veröffentlicht wurde, beweist die Unfähigkeit, die drohende Gefahr zu erkennen. Es liegt auf der Hand, dass eine derartige Einschätzung des Antisemitismus den Kampf gegen seine oppositionellen Ausformungen erschwerte. Tatsächlich tat sich die Sozialdemokratie schwer, jene Formen des Antisemitismus von unten, die sich nicht mit dem Ablenkungstheorem erklären lassen, zu bekämpfen. Mehr noch: Gerade an der Basis ergaben sich Abgrenzungsschwierigkeiten gegenüber diesem antikonservativen und *antikapitalistischen* Antisemitismus, dem ein „populistische[r] und scheinbar antihegemoniale[r] Charakter" zu attestieren ist (Postone 2003: 200). Die Berichte über eine derartige Querfront in Österreich veranlassten Engels 1890 zu seinem berühmten Brief an die *Arbeiter-Zeitung*, in dem er sich gegen jede Verbrüderung mit den „Antisemiten" wandte. Wenn der Antisemitismus schon ein „Sozialismus" sei, dann ein „feudale[r]", und mit dieser reaktionären Weltanschauung dürfe und könne die Sozialdemokratie „nichts zu schaffen haben" (Engels 1890: 50).

Antisemitismus als Relikt und Ablenkung

Die Reduktion des Antisemitismus auf eine reaktionäre Ideologie, die im Verlauf der Geschichte von selbst verschwinden werde, verhinderte – in Verknüpfung mit dem damals vorherrschenden revolutionären Attentismus – eine offensive Gegenwehr. Engels etwa nannte den Antisemitismus das „Merkzeichen einer zurückgebliebenen Kultur" (ebd.: 49) und „eine Reaktion mittelalterlicher, untergehender Gesellschaftsschichten gegen die moderne Gesellschaft, die wesentlich aus Kapitalisten und Lohnarbeitern besteht" (ebd.: 50). Er sei daher nur dort verbreitet, wo sich der Kapitalismus noch nicht voll entfaltet habe, also in Deutschland, Österreich-Ungarn und Russland. Aber das Kapital in diesen Ländern sei nicht nur schwach, sondern auch „vorzugsweise jüdisch" (ebd.), was Engels zu einer Ursache des Antisemitismus erklärte. Mit der Entwicklung des Kapitalismus werde er jedoch mit seinen vormodernen Trägerschichten untergehen. Engels übersah in seinem Fortschrittsoptimismus, dass die historische Verspätung der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, die Ungleichzeitigkeit, eigenständige Gedankenformen evozierte, die – zumal im Falle ihrer politischen Instrumentalisierung – eine gewisse Beharrlichkeit aufwiesen.

Große Verbreitung fand das Ablenkungstheorem: Demnach sei der Antisemitismus nur Mittel zu einem anderen Zweck, nämlich der Spaltung des Proletariats und der Ablenkung der revolutionären Energien auf jüdische Ersatzobjekte.[9] Er sei bloß eine Waffe in Händen des „Klassenfeind[es], der der Klassenbruder des reichen Juden ist" (Heller 1931: 128f). Solcherart mit Reichtum identifiziert, wurden *Juden* zurückprojiziert: Sie seien als „Handelsvolk" oder Kaste, deren Mitglieder „fast ausschließlich Schacherer" und „Wucherer" gewesen wären (ebd.: 49, 68), in die europäische Geschichte eingetreten. Entgegen der historischen Realität machten viele Linke aus dem *Juden* einen der „Pioniere", ja den „erste[n] Herold" der „kapitalistischen Gesellschaftsordnung" (ebd.: 36). Jüdinnen und Juden wurden aber nicht nur mit einer (negativen) sozialen Funktion verbunden, im nächsten Schritt wurde auch der Antisemitismus ursächlich auf dieser Funktion entspringenden „Konflikte zwischen den Juden und der Gesellschaft" reduziert (ebd.: 57).

Mit einer derartigen Auffassung Hand in Hand ging nicht nur eine Ignoranz gegenüber den tatsächlichen Opfern des Antisemitismus, der ja in Wahrheit ganz etwas anderes, nämlich die Vernichtung des organisierten Proletariats, im Schilde führe[10], sondern manchmal auch der Vorwurf an die Adresse der AntisemitInnen, sie würden es mit ihrem Kampf gegen die Verjudung gar nicht ernst meinen. So hieß es in einer sozialdemokratischen Broschüre aus Österreich: „Welcher Schwindel der Antisemitismus ist, geht vor allem daraus hervor, dass die christlichsoziale Partei selbst durchaus verjudet ist." (Zit. n. Böck 1995: 277) Und die *Arbeiter-Zeitung* untertitelte 1925 eine der damals zahllosen antisemitischen Karikaturen:

> „Nach Hitlers Verlobung mit einer Jüdin […] wird ein neues Wappen für die Hakenkreuzpartei geschaffen: eine sinnige Verschmelzung von Hakennase und Hakenkreuz." (Zit. n. Jacobs 1994: 105)

Während in Österreich nach 1918 es die Sozialdemokratie war, die dem Antisemitismus solcherart entgegenkam, war es in Deutschland vor allem die KP, die glaubte, „die Nazis damit bekämpfen zu können", indem sie „einen Teil der nationalsozialistischen Phrasen übernahm." (Sternberg 1935: 27)[11] Nach dem 1923 eingeschlagenen „Schlageter-Kurs"[12] war es die neuerliche opportunistische Wende der KPD von 1930, die alle Dämme brechen ließ. Die *Rote Fahne* titelte damals etwa mit „Das Dritte Reich schützt die jüdischen Warenhäuser"[13] oder „Juda soll nicht verrecken! Nazianleihe für Warenhäuser. So sieht der Kampf der Nazis gegen Zinsknechtschaft und jüdisches Warenhaus-Kapital in Wirklichkeit aus."[14] Daneben wurde den Nazis vorgeworfen,

> „kein einziges Element der kapitalistischen, als ‚raffend' oder ‚jüdisch' bezeichneten Wirtschaft anzutasten […]. Jüdisches und nichtjüdisches Kapital sind untrennbar miteinander versippt und verquickt, auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden. Jüdisches Geld nährt auch den Faschismus. Faschistische Streikbrecher stehen im Sold jüdischer Industrieller." (ZK der KPD 1932: 283)

Einfallstor des Nazismus

Die Fehleinschätzung des Antisemitismus als grundsätzlich zu begrüßender *Antikapitalismus* ist für die unzureichende Immunisierung der ArbeiterInnen und Angestellten gegenüber der NS-Propaganda mitverantwortlich zu machen. Das Überlaufen ins nazistische Elektorat überrascht wenig: Mit 16,4 Prozent stellt der Anteil vormaliger LinkswählerInnen am Netto-Gesamtgewinn der NSDAP seit 1928 eine „nennenswerte Größe" dar (Borowsky 1988: 249). Es war neben dem Versprechen der Volksgemeinschaft vor allem die Agitation gegen die *Geldjuden* und *jüdischen Kapitalisten*, welche auch vormalige ParteigängerInnen der Linken in den NS-Anhang führte. Den Berichten des SPD-Vorstandes im Exil (SOPADE) ist zu entnehmen, dass und in welchem Ausmaß „das NS-Regime bei der Arbeiterklasse eine Identifizierung mit dem Judenhass und sogar eine Bestätigung der antisemitischen Politik erreichen konnte." (Bankier 1995: 129) Die anhaltende Verwendung antisemitischer Klischees in der kommunistischen und – in Österreich – sozialdemokratischen Agitation stand einer nachhaltigen Immunisierung der proletarischen Massen im Wege und ließ den Widerstand in den NS-Kernstaaten kaum bis gar nicht auf die Vernichtung der Jüdinnen und Juden Bezug nehmen.

Neben Opportunismus und einem falschen oder unzulänglichen Begriff von Kapital und Staat war es die Feindschaft gegen den politischen Liberalismus und seiner Trägerschicht, welche ein Einfallstor für den Antisemitismus darstellte. Am Beispiel des politischen Antiliberalismus und des Etatismus der Sozialdemokratie Marke Lassalle kann die These erhärtet werden: Während Marx und Engels meinten, das deutsche Proletariat müsse sich im Kampf gegen die spätabsolutistische Herrschaft und das reaktionäre Bündnis aus Adel, Junker und Bürokratie auf die Seite der liberalen Bourgeoisie schlagen, war diese der Hauptfeind des 1863 gegründeten *Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins (ADAV)*. Anstatt gegen die überkommene Herrschaft anzugehen, verbündete sich Lassalle mit dieser gegen die liberale *Fortschrittpartei*, die er als Vertreterin *jüdischer* Interessen denunzierte. Der ADAV

9 Auch nach Auschwitz hielten viele marxistische WissenschaftlerInnen am Primat der Ablenkung fest, so etwa Kühnl (1995: 28, 34), der den Antisemitismus auf seine Funktion der „Ablenkung sozialer Unzufriedenheit" reduziert.

10 Das ZK-Mitglied Hermann Remmele behauptete etwa 1930, dass die Nazis unter „dem Mantel der Judenhetze versuchen" würden, „ihre konterrevolutionäre Todfeindschaft gegen das revolutionäre Proletariat zu verbergen." (Zit. n. Kistenmacher 2006: 80)

11 Rütgen (1989: 71) attestiert der KPDÖ, sie habe es im Gegensatz zur österreichischen Sozialdemokratie vermieden, sich durch „demagogische Ausritte" als die „besseren" Antisemiten darzustellen. So seien die „Attacken gegen jüdische Kapital" vergleichsweise selten zu finden, wie überhaupt als „antisemitisch zu qualifizierende Formulierungen eine absolute Ausnahme" bildeten. Dieses Urteil hat jedoch nur bis 1934 Bestand, in der Folge begann auch die (illegale) KPDÖ, in Konkurrenz zur (illegalen) SPDÖ mit Antisemitismus im Kleinbürgertum zu agitieren.

12 Benannt nach dem nationalistischen Freischärler Schlageter, der im Mai 1923 von einem französischen Militärgericht zum Tode verurteilt und dann hingerichtet wurde. Radek zollte dem frühen Nazi in einer Rede Respekt als „Märtyrer des deutschen Nationalismus" und reklamierte seinen Tod und sein Andenken für die Linke (Die Rote Fahne, 23. 6. 1923).

13 Die Rote Fahne, 17. 10. 1930.

14 Ebd., 5. 12. 1930.

> „war für Antisemitismus empfänglich und dehnte seine antisemitischen Angriffe auch auf alle die aus, die es mit der „jüdischen" und „verjudeten" liberalen Bourgeoisie hielten oder zu halten schienen. Dass die Marxisten mit den Liberalen zusammenarbeiteten […], machte sie zu Judenknechten." (Massing 1959: 164)

Im Gegensatz zur marxistischen Auffassung von Staat und Revolution, propagierte Lassalle die tragende Rolle des Nationalstaates beim Aufbau des Sozialismus. Dieser verkam in seinem Programm zu einer *sittlichen Idee*, die dann konsequenterweise nicht vom Proletariat verwirklicht werden sollte, sondern vom (preußischen) Machtstaat, von dessen Beamten und den übrigen organischen Intellektuellen des *Volksstaates* (Leuschen-Seppel 1978: 38ff).

Literatur

Adler, Viktor (1887): Der Antisemitismus. In: Ders.: Aufsätze, Reden und Briefe. VIII. Heft. Wien 1929, S. 347.
Arendt, Hannah (1955): Dies. (1955): Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft. Frankfurt a. M. 1962.
Bankier, David (1995): Die öffentliche Meinung im Hitler-Staat. Berlin.
Borowsky, Peter (1988): Wer wählte Hitler und warum? In: Ders.: Schlaglichter historischer Forschung. Hamburg 2005, S. 235-253.
Böck, Susanne (1995): „Kühl bis ans Herz hinan"? In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien, S. 272-283.
Brumlik, Micha (1992): Antisemitismus im Frühsozialismus und Anarchismus. In: Heid, Ludger; Paucker, Arnold (Hg.): Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. Tübingen, S. 35-42.
Claussen, Detlev (1987): Grenzen der Aufklärung. Frankfurt a. M. 1994.
Engels, Friedrich (1849): Der magyarische Kampf, In: MEW 6. Berlin 1959, S. 165-173.
Ders. (1890): Über den Antisemitismus. In: MEW 21. Berlin 1963, S. 49-51.
Fetscher, Iring (1974): Marxisten gegen Antisemitismus. Hamburg.
Greive, Hermann (1983): Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland. Darmstadt.
Haury, Thomas (2002): Antisemitismus von links. Hamburg.
Heid, Ludger (1990): Wir sind und wollen Deutsche sein! Jüdische Emanzipation und Judenfeindlichkeit 1750-1880. In: Braun, Christina von; Heid, Ludger: Der ewige Judenhass. Stuttgart, S. 70-109.
Heller, Otto (1931): Der Untergang des Judentums. Wien/Berlin 1933.
Horkheimer, Max (1939): Die Juden und Europa. In: Dubiel, Helmut; Söllner, Alfred (Hg.): Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Frankfurt a. M. 1981, S. 33-53.
Jacobs, Jack (1994): Sozialisten und die „jüdische Frage" nach Marx. Mainz.
Jochmann, Werner (1971): Die Ausbreitung des Antisemitismus in Deutschland 1914-1923. In: Ders. (1988): Gesellschaftskrise und Judenfeindschaft in Deutschland 1870-1945. Hamburg, S. 99-170.
Kautsky, Karl (1902): Das Massaker von Kischeneff und die Judenfrage. In: Fetscher…a. a. O., S. 77-86.
Ders. (1914): Rasse und Judentum. In: ebd., S. 87-119.
Kistenmacher, Olaf (2006): Vom „Judas" zum „Judenkapital". In: Brosch, Matthias et al (Hg.):Exklusive Solidaität, S. 67-86.
Krier, Frédéric (2009): Sozialismus für Kleinbürger. Köln u. a.
Kühnl, Reinhard (1995): Judenhass und Judenmord – unerklärlich und unbegreiflich? In: Hentges, Gudrun et al. (Hg.): Antisemitismus. Heilbronn, S. 25-38.
Leuschen-Seppel, Rosemarie (1978): Sozialdemokratie und Antisemitismus im Kaiserreich. Bonn.
Marx, Karl (1844): Zur Judenfrage. In: MEW 1. Berlin 1976, S. 347-377.
Ders. (1854): Geschichte der orientalischen Frage. In: MEW 10. Berlin 1961, S. 168-176.
Ders.; Engels, Friedrich (1845): Die deutsche Ideologie. In: MEW 3. Berlin 1978, S. 9-530.
Dies. (1845a): Die heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik. In: MEW 2. Berlin 1962, S. 3-223.
Massing, Paul (1959): Vorgeschichte des politischen Antisemitismus. Frankfurt a. M..
Mosse, George L. (1991): Die völkische Revolution. Frankfurt a. M..
Mümken, Jürgen; Wolf, Siegbert (Hg.) (2013): „Antisemit, das geht nicht unter Menschen". Anarchistische Positionen zu Antisemitismus, Zionismus und Israel. Band 1. Lich.
Nirenberg, David (2015): Antijudaismus. München.
Nonn, Christoph (2008): Antisemitismus. Darmstadt.
Ossietzky, Carl von (1932): Antisemiten. In: Die Weltbühne 28(29), S. 88-97.
Postone, Moishe (1979): Antisemitismus und Nationalsozialismus. In: Ders.: Deutschland, die Linke und der Holocaust. Freiburg 2005, S. 165-194.
Ders. (2003): Geschichte und Ohnmacht. In: ebd., S. 195-212.
Rürup, Reinhard (1991): Sozialdemokratie und Antisemitismus im deutschen Kaiserreich. In: Brumlik, Micha et al. (Hg.): Der Antisemitismus und die Linke. Frankfurt a. M., S. 17-31.
Ders. (2004): Antisemitismus und moderne Gesellschaft. In: Braun, Christina von; Ziege, Eva-Maria (Hg.): „Das >bewegliche< Vorurteil". Würzburg, S. 81-100.
Rütgen, Herbert (1989): Antisemitismus in allen Lagern. Graz.
Silberner, Edmund (1962): Sozialisten zur Judenfrage. Westberlin.
Sternberg, Fritz (1935): Der Faschismus an der Macht. Amsterdam.
ZK der KPD (1932): Kommunismus und Judenfrage. In: Mann, Heinrich et al.: Gegen die Phrase vom jüdischen Schädling. Prag 1933, S. 272-286.

Anmerkung

Andreas Peham hat am 15. März 2018 zum Thema *Kritik des Antisemitismus* referiert. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2018/02/04/andreas-peham-kritik-des-antisemitismus/

Franziska Krah

Die Bibel der Antisemiten. Zur Rezeption und Aktualität der ›Protokolle der Weisen von Zion‹

An Jom Kippur, dem höchsten jüdischen Feiertag und damit einem Tag, an dem für gewöhnlich die meisten Besucher zu erwarten sind, fuhr ein mit Schusswaffen und Granaten ausgestatteter 27-jähriger Mann vor die Hallenser Synagoge, um die darin Betenden zu ermorden. Den versuchten Mord hielt er mit einer auf seinem Helm drapierten Kamera fest und ließ das Video live auf einer Online TV Plattform übertragen. Zu seinen Zuschauern sprach er: »My name is Anon and I think the holocaust never happened. (…) feminism is the cause of declining birth rates in the West which acts as a scapegoat for mass immigration, and the root of all these problems is the Jew.«[1]

Mit diesen Worten präsentiert sich ›Anon‹, der eigentlich Stephan Balliet heißt, als Anhänger eines antisemitischen Verschwörungsglaubens. Er verleugnet den Holocaust und identifiziert ›den Jude‹ als Drahtzieher sämtlicher ihm unliebsamen Ereignisse der Welt. Für ihn sind dies etwa die Gleichstellung der Geschlechter und die Einwanderung der vor Krieg, politischer Verfolgung und Hunger fliehenden Menschen nach Europa. Kurz vor dem Anschlag veröffentlichte Balliet eine schriftliche Dokumentation, die neben Informationen zu seinen selbstgebauten Waffen auch eine einseitige Erklärung zum Anschlagsplan enthält. Hierin bemängelt er unter anderem die vermeintlich horrenden Summen, welche die BRD für den Schutz von Juden ausgebe. Ferner wird deutlich, dass er bewusst den 9. Oktober 2019 als Anschlagsdatum gewählt hatte, da er um die hohen Besucherzahlen an Jom Kippur wusste. Zwar habe er zunächst eine Moschee oder ein Kulturzentrum der Antifa ins Auge gefasst, doch:

> »Die einzige Möglichkeit zu gewinnen ist, den Kopf der ZOG [Zionistisch besetzte Regierung], die die Kikes [beleidigender Slang für Juden] sind, abzuschneiden. Wenn ich versage und sterbe, aber einen einzigen Juden töte, war es das wert. Denn wenn jeder Weiße nur einen tötet, gewinnen wir.«[2]

Einige Monate vor dem Anschlag in Halle kam es in Kalifornien zu einem ganz ähnlichen Vorfall. Am 27. April 2019, dem letzten Tag des Pessachfestes, stürmte der 19-jährige Student John Earnest die Synagoge in Poway und schoss mit einem Gewehr in die Menge. Dabei erschoss er eine 60-jährige Frau und verletzte weitere Besucher, darunter ein neunjähriges Mädchen. Während seiner Tat schrie Earnest, Juden würden die Welt ruinieren. Wie Balliet versuchte er, seine Tat live im Netz zu übertragen, doch gelang es ihm nicht. Er wählte den Notruf und erklärte: »I'm defending my nation against the Jewish people, who are trying to destroy all white people.«[3] Darüber hinaus offenbart er seine Motivation in einem offenen Brief, den er kurz vor seiner Tat online stellte. Darin heißt es unter anderem:

> »Jeder Jude ist für den akribisch geplanten Völkermord an der europäischen Rasse verantwortlich. Sie fungieren als Einheit, und jeder Jude spielt seine Rolle, um die anderen Rassen um ihn herum zu versklaven – ob bewusst oder unbewusst. Ihre Verbrechen sind endlos. Für das Lügen und Täuschen der Öffentlichkeit durch ihre exorbitante Rolle in den Nachrichtenmedien; für die Nutzung von Wucher und Banken, um Nationen in Schulden zu versklaven und alle Finanzen zu kontrollieren, um das Böse zu finanzieren; für ihre Rolle beim Auslösen von Kriegen auf einer Grundlage von Lügen, die im Laufe der Geschichte Millionen von Leben gekostet haben; für ihre Rolle im kulturellen Marxismus und Kommunismus; für die Förderung entarteter Propaganda in Form von Unterhaltung; für ihre Rolle im Feminismus, der Frauen in Sünde versklavt hat; dafür, dass sie viele dazu gebracht haben, mit ihrer Rolle beim Verkauf von Pornografie in die Sünde zu fallen; für ihre Rolle bei der Wahl und Finanzierung von Politikern und Organisationen, die die Masseneinwanderung nutzen, um die europäische Rasse zu verdrängen; für ihre große Rolle in jedem Sklavenhandel in den letzten zweitausend Jahren; für die Förderung der Rassenmischung; für ihre grausame und blutige Geschichte des Völkermord-Verhaltens; für ihre Verfolgung von Christen von einst, Christen des heutigen Syrien und Palästina und Christen in den weißen Nationen; für ihre degenerierten und abscheulichen Praktiken der sexuellen Perversion und der Blutverleumdung; für das Nicht-Sprechen über diese Verbrechen; für den Nicht-Versuch, die Mitglieder ihrer Rasse davon abzuhalten, sie zu begehen. Und schließlich für ihre Rolle bei der Ermordung des Menschensohnes Christus. Jeder Jude, ob jung oder alt, hat dazu beigetragen. Für diese Verbrechen verdienen sie nichts als die Hölle. Ich werde sie dorthin schicken.«[4]

Gemeinsam ist Earnest und Balliet der Hass auf Feminismus und Masseneinwanderung, für die sie ›die Juden‹ verantwortlich machen, verbunden mit der Vorstellung einer jüdischen Vorherrschaft. Da Earnest sich jedoch ausführlicher zu seiner Motivation äußert, wird auch seine verschwörungsideologische Gedankenwelt klarer als jene Balliets.

Earnests offener Brief enthält auffällig viele inhaltliche Übereinstimmungen mit der bekanntesten verschwörungsideologischen Hetzschrift in der Geschichte des Antisemitismus, den *Protokollen der Weisen von Zion*. Das ca. 80-seitige Pamphlet aus der Zeit um 1900 gibt vor, die Mitschrift eines Sitzungstreffens zu

1 Zitiert nach Florian Hartleb: Rechter Terror ist keine sporadische Gefahr, in: Cicero. Magazin für politische Kultur, 09. Oktober 2019. Online unter: https://www.cicero.de/innenpolitik/anschlag-halle-stephan-b-anon-helmkamera-rechtsterrorismus-antisemitismus-neonazismus

2 Deutsche Übersetzung des englischsprachigen Dokumentation des „short pre-action report« von Stephan Balliet.

3 https://www.10news.com/news/local-news/poway-synagogue-shooting-suspect-john-earnest-to-be-arraigned-on-state-charges

4 Deutsche Übersetzung eines Auszugs des offenen Briefs von John Earnest vom 28.4.2019. Online unter: https://edailybuzz.com/2019/04/28/john-earnest-manifesto/

sein, bei dem die jüdischen Anführer die Schritte zur Weltherrschaft und zur Unterdrückung aller Nichtjuden besprochen hätten. Der Text wirkt jedoch eher wie ein Vortragsskript einer Einzelperson, genauer: wie eine selbstdenunziatorische Rede eines Größenwahnsinnigen, denn als Sitzungsprotokoll. Das Geheimtreffen soll einigen *Protokolle*-Herausgebern zufolge 1897 im Rahmen des ersten Zionistenkongresses in Basel stattgefunden haben. Das entsprechende Protokoll sei später zufällig in fremde Hände geraten und so an die Öffentlichkeit gelangt. Tatsächlich stammen sie aber vermutlich aus dem Umfeld des russischen Geheimdienstes, das damit den Zaren Nikolaus II. gegen die liberalen Strömungen im Zarenreich um 1900 aufbringen wollte.
Die *Protokolle* beinhalten die etliche Jahrzehnte später von Earnest formulierte Vorstellung einer Verschwörung, in die jeder Jude – ob bewusst oder unbewusst – involviert sei.[5] Auch finden sich darin die von Earnest phantasierten jüdischen Unterjochungspläne, verwirklicht unter anderem durch Mordanschläge, das Anzetteln von Kriegen sowie das Vergiften der Völker durch Seuchen.[6] Gleichfalls enthalten die *Protokolle* zahlreiche Anspielungen und teils seitenlange Ausführungen über das später von Earnest wiederholte Hirngespinst einer jüdischen Macht der Medien.[7] Juden wird unterstellt, die nichtjüdische Masse durch Vergnügungen, Spielgeschäfte, Kunst etc. ablenken zu wollen.[8] Earnest nennt dies ›Unterhaltungspropaganda‹. Ähnliches gilt für die Pornographie, die den *Protokollen* zufolge eine jüdische Erfindung ist.[9] Gemeinsam ist den *Protokollen* und Earnest auch die Unterstellung, Juden würden die Finanzen kontrollieren[10] wie auch den Marxismus und Kommunismus[11] verbreiten. Juden zeigten sich bei all dem stets habgierig, rachsüchtig und voller Hass auf Nichtjuden.[12]
Verschwörungsideologische Pamphlete leben davon, durch eine inszenierte Untergangsstimmung das Gefühl zu vermitteln, dass es beinahe zu spät sei, um die jüdische Weltherrschaft zu verhindern. Earnest schreibt entsprechend: »we are running out of time. If this revolution doesn't happen soon, we won't have the numbers to win it.« Analog zu dieser Warnung versprechen die vermeintlichen Weisen von Zion in den Protokollen: »Das Ziel, welches wir uns gesteckt haben [nämlich die Weltherrschaft], liegt, wie ich Ihnen heute schon mitteilen kann, nur noch wenige Schritte entfernt«[13]. Kaum neu ist auch die Strategie, unliebsame nichtjüdische Präsidenten als Handlanger der verschwörerischen Juden zu verunglimpfen. Gilt Donald Trump in Earnests Pamphlet als judenliebender Verräter, so sprechen die ›Weisen von Zion‹ in den *Protokollen* ganz allgemein von ihrer Instrumentalisierung der Präsidenten als Strohpuppen für ihre Weltherrschaftspläne.[14]
Die *Protokolle der Weisen von Zion*, eine mehr als 100 Jahre alte und unzählig widerlegte antisemitische Hetzschrift, leben also auch im 21. Jahrhundert fort. Die folgenden Seiten, die sich dem Verbreitungserfolg und der Anziehungskraft der *Protokolle* widmen, vermitteln daher nicht nur einen Einblick in die Geschichte, sondern behandeln zugleich eine erschreckend aktuell gebliebene Herausforderung.

Die Verbreitung der *Protokolle*
Der erste Herausgeber der *Protokolle der Weisen von Zion* war Pawolatschi Kruschewan. Mit seiner Zeitschrift *Znamja (dt. Banner)* veröffentlichte er judenfeindliche Hetzartikel und rief 1903 zum antijüdischen Pogrom in Kischinew auf, das 49 Juden das Leben kostete und 100 Juden schwerverletzt zurückließ.[15] Im selben Jahr druckte er in seiner Zeitschrift einige Auszüge der *Protokolle* unter dem Titel ›Das jüdische Programm zur Welteroberung‹ ab. Als Gesamttext erschienen die *Protokolle* erstmals 1905. Der russisch-orthodoxe Journalist Georgi Butmi gab sie vor dem Hintergrund der ersten russischen Revolution heraus, für die er in den Freimaurern und Juden Verantwortliche auszumachen meinte. Im selben Jahr fügte der russisch-orthodoxe Publizist Sergej Nilus die *Protokolle* seinem mystisch-apokalyptischen Werk *Das Große im Kleinen oder Die Ankunft des Antichrist und die herannahende Herrschaft des Teufels auf der Erde* bei. Nilus entlarvte sich mit seiner Publikation nicht nur als ausgesprochener Judenhasser, sondern gleichfalls als Feind der Moderne, der sich durch die aufklärerische Gottlosigkeit dem weltweiten Untergang geweiht sah.[16] Seine Schrift erschien in etlichen Auflagen und wird bis heute in Russlands religiösen Kreisen gelesen.
Als die *Protokolle* 1920 auf den deutschen Buchmarkt kamen, waren sie nur eines von vielen antisemitischen Pamphleten, von denen die junge Demokratie überschwemmt wurde.[17] Sehr bald jedoch erreichten die von verschiedenen Verlagen herausgegebenen Ausgaben außerordentlich hohe Auflagen. So war einer ihrer bekanntesten Herausgeber der spätere NS-Chefideologe Alfred Rosenberg. Ein weiterer Herausgeber war Gottfried zur Beek. Als Gründer und Vorsitzender des Verbandes gegen die Überhebung des Judentums passten die *Protokolle* ausgesprochen gut in sein Weltbild.[18]
Ihren Publikationserfolg führte der in den 1920er Jahren gegen den Antisemitismus anschreibende Journalist Binjamin Segel darauf zurück, dass zu spät auf das Pamphlet reagiert worden sei: »Wenn man es verabsäumt, eine winzige, auf der Erde glimmende Kohle

5 Nicht ganz, aber Erziehung und Ausbildung der Juden für das große Ziel: S. 55; alle Juden werden geschützt vor Gefahren nichtjüdischer Gegenwehr S. 42.

6 Jeffrey L. Sammons (Hg.): Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage des modernen Antisemitismus – Eine Fälschung. Text und Kommentar, S. 49, 53, 63, 64f.

7 Sammons (Hg.): Protokolle, S. 38, 53, 67–72, 91.

8 Sammons (Hg.): Protokolle, S. 45, 75.

9 Sammons (Hg.): Protokolle, S. 77. Siehe hierzu auch Binjamin Segel: Die Protokolle der Weisen von Zion kritisch beleuchtet. Eine Erledigung, Kritische Neuherausgabe der Schrift von 1924, Freiburg/Wien 2017, S. 177f.

10 Jeffrey L. Sammons (Hg.): Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage des modernen Antisemitismus – Eine Fälschung. Text und Kommentar, Göttingen 1998, S. 96–108.

11 Sammons (Hg.): Protokolle, S. 52, 56, 70.

12 Sammons (Hg.): Protokolle, S. 56.

13 Sammons (Hg.): Protokolle, S. 38. Ähnliches findet sich auf S. 53.

14 Sammons (Hg.): Protokolle, S. 62.

15 Bericht vom Kischinewer Pogrom 1903, zitiert nach Michael Brenner: Israel. Traum und Wirklichkeit des jüdischen Staates, Von Theodor Herzl bis heute, München 2016, S. 57.

16 Näheres über Nilus erfährt man in Binjamin Segel: Die Protokolle der Weisen von Zion kritisch beleuchtet (2017), S. 389–431.

17 Jacob Katz: Vom Vorurteil zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933, München 1989, S. 317.

18 Gottfried zur Beek war das Pseudonym von Ludwig Müller von Hausen. Reinhard Markner: Ludwig Müller von Hausen (1851–1926). In: Helmut Reinalter (Hg.): Handbuch der Verschwörungstheorien, Leipzig 2018, S. 189–193.

zu zertreten, so wird manchmal ein Großfeuer daraus, zu dessen Löschung dann Bassins voll Wasser verspritzt werden müssen.«[19]
Der aus Galizien stammende Wahlberliner Binjamin Segel machte sich weniger als zwei Jahre nach der deutschen Erstausgabe daran, die Schrift zu widerlegen sowie deren Hintergründe und Motive zu recherchieren. Beinahe drei Jahre war er damit beschäftigt und vermutlich gehörte er seinerzeit zu den besten Kennern der Materie. Ausführlich behandelt er in seiner aus dem Studium der *Protokolle* entstandenen kritischen Studie nicht nur deren Inhalt, sondern auch die damit verknüpften Akteure, literarischen Vorlagen und den historischen Kontext. Bis dato lagen nur wenige kritische Broschüren und Zeitungsartikel zur Thematik vor.[20] 1924 erschien Segels umfangreiche Aufklärungsschrift beim Verlag des größten deutsch-jüdischen Vereins, des *Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*. Da der Erfolg der *Protokolle* stetig zunahm, war eine solch deutliche Absage an den Verschwörungswahn bitter nötig.[21] Und so beschäftigte sich sogar Thomas Mann durch Segels Buch mit den *Protokollen*. Obwohl dieser sich generell dagegen zu wehren pflegte, sich mit dem Antisemitismus zu befassen, bezeichnete er Segels Buch als »packend« und meinte, dass es ihn beschäftigt habe, allerdings erstaunt darüber gewesen sei, dass man so viel wissenschaftliche Energie und Akribie verwendet habe, um die »phantastische Ausgeburt maniakalischen Judenhasses« zu widerlegen.[22]
Zeitgleich mit Segels Buch brachte der antisemitische Publizist und Verleger Theodor Fritsch bereits die dritte Ausgabe der *Protokolle* auf den deutschen Buchmarkt. Ebenso wie Gottfried zur Beeks und Alfred Rosenbergs Version erlebte sie mehrere Auflagen. Selbstverständlich bezog sich auch Adolf Hitler in *Mein Kampf* auf das Verschwörungspamphlet. Ihm zufolge decke es Wesen und Handeln der Juden auf. Die Perfidie antisemitischer Logik demonstriert Hitler mit der Behauptung, der beste Beweis für die Glaubwürdigkeit der *Protokolle* sei, dass die *Frankfurter Zeitung* sie für gefälscht erklärt habe.[23] Joseph Goebbels schätzte wiederum ihren ungeheuren propagandistischen Wert.[24] Die Frage nach der Authentizität der Protokolle spielte dabei längst keine Rolle mehr. Entsprechend betont Hitler in *Mein Kampf,* dass er sich zu ihnen bekenne, egal, ob sie echt seien oder nicht, denn die jüdische Gefahr gebe es in jedem Fall. Die Nationalsozialisten erklärten die *Protokolle* schließlich zur Pflichtlektüre der Hitlerjugend. Überdies verbreiteten sie das Machwerk ab 1939 in den von der Wehrmacht eroberten Ländern.[25]

Die *Protokolle* wurden aber auch unabhängig von der nationalsozialistischen Propaganda weltweit populär. Als sie 1920 nach England kamen, wurden sie zunächst in weiten Kreisen als authentisches Dokument betrachtet. Anders lässt sich nicht erklären, warum noch im selben Jahr in der britischen *Times* eine Rezension über die Hetzschrift erschien und die *Morning Post* sie in Auszügen druckte.[26] Die *Times* war es schließlich, die ein Jahr später eine Korrektur druckte und die *Protokolle* erstmals als Plagiat entlarvte. Ihr Journalist Philip P. Graves fand nämlich heraus, dass große Teile des Pamphlets von einer antinapoleonischen Schrift namens *Dialoge aux enfers entre Machiavelli et Montesquieu* (Gespräche aus der Unterwelt zwischen Machiavelli und Montesquieu) abgeschrieben waren. Der Autor Maurice Joly zeigte sich mit der Publikation von 1864 als ausgesprochener Kritiker der autokratischen Herrschaft von Napoleon III. Die Vorlage selbst war also keineswegs judenfeindlich. Stattdessen wurden die autokratischen Elemente, die Napoleons Herrschaft beschreiben, von Joly übernommen und als listige Unterwerfungsstrategie den sogenannten Weisen von Zion zugeschrieben. Ungefähr 40 Prozent der Schrift finden sich leicht abgewandelt in den *Protokollen* wieder. Eine weitere Vorlage für das antisemitische Pamphlet war ein Romankapitel aus *Biarritz*, einem Roman von Hermann Goedsche aus dem Jahr 1868. Darin wird geschildert, wie sich alljährlich die Vertreter der 12 Stämme Israels treffen, um sich über den Fortschritt ihrer Weltherrschaftsbemühungen auszutauschen. Unter anderem gilt dabei auch die Macht über die Presse als ihr Mittel.[27]
Obwohl 1921 in England als grobe Fälschung enttarnt, waren die *Protokolle* im angloamerikanischen Raum ausgesprochen beliebt. Selbst der amerikanische Automobilhersteller Henry Ford lieferte in seiner antisemitischen Textsammlung namens *The International Jew* eine Einführung in die *Protokolle*. Den Reader bekam jeder Kunde beim Kauf eines Fords geschenkt.[28] Neben diversen englischen Ausgaben erschienen recht bald auch französische, polnische, chinesische, schwedische, dänische, norwegische, finnische und rumänische Ausgaben. 1920 wurden die *Protokolle* in einem japanischen Magazin gedruckt, übersetzt von einer japanischen Sekte, den Omotokyo Shintuisten.[29] Eine erste arabische Übersetzung erschien 1925. In seinem rabiaten Antisemitismus berief sich auch der Großmufti von Jerusalem, Mohammed Amin al-Husseini, auf die *Protokolle*.[30] In der Türkei wurden sie erstmals 1934 durch den NS-Sympathisanten Cevat

19 Segel: Die Protokolle kritisch beleuchtet, S. 35.

20 Anonym: Die Geheimnisse der Weisen von Zion, in: Im deutschen Reich, Heft 5 (Mai 1920), S. 146–153; Berliner Tageblatt, Nr. 229 (Ausgabe A, 18.5.1920), S. 2f.; Lucien Wolf: The Jewish Bogey, London 1920; Herman Bernstein: The History of a Lie, New York 1921.

21 Norman Cohn: Warrant for Genocide. The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion, London 1967, S. 130, 149.

22 Brief von Thomas Mann an Binjamin Segel vom 5.11.1926, in: Hermann Kurzke / Stachorski Stephan (Hg.): Thomas Mann. Essays, Frankfurt a.M. 1994, S. 45.

23 Adolf Hitler: Mein Kampf. Zwei Bände in einem Band (Ungekürzte Ausgabe), München 1943, S. 337.

24 Tagebucheintrag vom 13. März 1943, in: Joseph Goebbels: Tagebücher aus den Jahren 1942–1943 mit anderen Dokumenten, hg. von Louis P. Lochner, Zürich 1948, S. 343f.

25 Daniel Pipes: Verschwörung. Faszination und Macht des Geheimen, München 1998, S. 167.

26 In der *Morning Post* erschien eine Artikelreihe auf der Grundlage der *Protokolle*, die unter gleichnamigem Titel in Buchform zusammengefasst wurde: The Cause of World Unrest. With an introduction by the editor of the Morning Post, London 1920. Das Buch erschien noch im selben Jahr in den USA und fand in beiden Ländern große Verbreitung.

27 Zu Hermann Goedsche alias John Retcliffe siehe Volker Neuhaus: Der zeitgeschichtliche Sensationsroman in Deutschland 1855–1878. ›Sir John Retcliffe‹ und seine Schule, Berlin 1980.

28 Zur Verbreitung in England, Frankreich und den USA siehe Cohn: Warrant for Genozide, S. 149–168. Zur historischen Bedeutung in Polen siehe Paul Zawadzki: Usage des Protocoles en Pologne, in: Pierre-André Taguieff (Hg.): Les Protocoles des Sages de Sion, Bd. 2: Études et documents, Paris 1992, S. 279–324.

29 Jacob Kovalio: The Russian Protocols of Zion in Japan. Yuayaka/Jewish Peril Propaganda in the 1920s, New York 2009, S. 23–27.

30 Klaus Gensicke: Der Mufti von Jerusalem und die Nationalsozialisten. Eine politische Biographie Amin el-Husseinis. Darmstadt 2007.

Rıfat Atilhan herausgebracht. Er ließ sie ins Türkische übersetzen und veröffentlichte sie als Artikelserie in der Zeitschrift *Millî İnkılap*.[31] In der Schweiz gab es zwar keine eigene Ausgabe der *Protokolle*, erhältlich waren sie aber dennoch. Als die *Nationale Front* auf einer Kundgebung in Bern die deutsche Ausgabe von Fritsch verkaufte, zog dies einen Prozess nach sich, der in die Geschichte eingehen sollte. Der bis 1937 andauernde Berner Prozeß war der beinahe geglückte Versuch, die *Protokolle* gesetzlich verbieten zu lassen. Initiiert wurde er durch die Strafanzeige gegen die Verbreiter des Pamphlets, die der *Schweizerische Israelitische Gemeindebund* und die *Israelitische Kultusgemeinde Bern* vor dem Amtsgericht Bern stellten. Formell lautete die Anklage auf Vertrieb von Schundliteratur, erzielt wurde aber vielmehr, die *Protokolle* gerichtlich als Fälschung bestätigen zu lassen. Der neutrale Sachverständige Carl Albert Loosli, der als Mitglied der Expertenkommission die Echtheit der *Protokolle* zu überprüfen hatte, nutzte dabei Segels Studie für seine Beweisführung.[32] Demselben Zweck diente die Aufklärungsschrift auch beim weniger bekannt gewordenen Prozess im südafrikanischen Grahamstown, der 1934 die *Protokolle* als Fälschung bestätigte.[33]

Die fatale Attraktivität der *Protokolle*

Warum angesichts der Unzahl antisemitischer Pamphlete ausgerechnet die *Protokolle* so populär wurden, lässt sich nicht abschließend ausmachen. Möglicherweise war es schlicht Zufall. Außergewöhnlich an ihnen ist indes, dass sie nicht nur zahlreiche jahrhundertealte judenfeindliche Vorwürfe vereinen, sondern auch gesellschaftliche Probleme und Ängste des bürgerlichen Zeitalters thematisieren. Für undurchsichtige Ereignisse und komplexe Prozesse bieten sie eine simple Erklärung: Die Juden sind schuld. Der *Protokolle*-Experte Segel schätzte dessen Bedeutung innerhalb der Geschichte des Antisemitismus folgendermaßen ein:

> Die *Protokolle* sind also der höchste Ausdruck des Antisemitismus, seine vollkommenste Waffe zur Bekämpfung und Vernichtung der Juden. In den *Protokollen* hat sich der Antisemitismus am vollendetsten und idealsten dargestellt. Keine antisemitische Manifestation hat jemals unter den Gesinnungsgenossen in allen Ländern diesseits und jenseits des Ozeans eine gleich einhellige und begeisterte Aufnahme gefunden; keine antisemitische Losung hat je um ihr Banner solche Scharen von Gläubigen gesammelt wie die *Protokolle*, keine wurde je mit solchem wilden Fanatismus verteidigt, keine wurde je so hoch und heilig gehalten als ein Haupt- und Grunddogma, an dem nicht gerüttelt werden darf, wenn nicht das ganze Glaubensgebäude erschüttert werden soll. Die *Protokolle* sind die Seele des ganzen Antisemitismus, sie sind der Spiegel, der diese ganze so alte und vielgestaltige Erscheinung klar reflektiert. Wer den Antisemitismus der Gegenwart gleichwie den der Vergangenheit in seinen seelischen Gründen und seinen Äußerungsformen genau kennen lernen will, der studiere die *Protokolle*.[34]

Tatsächlich vereinen die *Protokolle* viele Vorwürfe und judenfeindliche Vorstellungen der damaligen Zeit und der Vergangenheit. Verwundern muss bei der Ansammlung von Vorwürfen allerdings, dass die seinerzeit beliebten rassentheoretischen Überlegungen gänzlich fehlen. Juden werden zwar als übermächtig dargestellt, auf die vermeintliche Existenz einer jüdischen ›Rasse‹ wird dies jedoch nicht zurückgeführt. Wie Segel bereits 1924 geahnt hatte, entwickelten sich die *Protokolle* zum populärsten Verschwörungspamphlet in der Geschichte. Deren Grundlage, nämlich die Idee einer jüdischen Verschwörung und das Zuschreiben übermächtiger Eigenschaften, ist allerdings alles andere als innovativ. Die Vorstellung, Juden seien geheimnisvolle, mit unheimlichen Kräften ausgestattete Wesen, geht bereits auf das zweite bis vierte Jahrhundert zurück. Seinerzeit behaupteten Christen im Zuge der christlich-jüdischen Rivalität, die jüdische Religion stehe mit dem Antichrist in Verbindung. Und noch viel früher, man schätzt im 3. Jahrhundert v. Chr., behaupteten judenfeindliche Polytheisten, die jüdische Gemeinde verehre in ihrem Tempel einen Eselskopf und mäste Andersgläubige, um sie im Zuge eines Rituals zu verzehren. Auch beim mittelalterlichen Vorwurf der Brunnenvergiftung, demzufolge Juden die Brunnen der Christen vergiftet und damit die Pest ausgelöst hätten, finden sich Anleihen eines Verschwörungsglaubens. In einer historischen Studie von Johannes Heil wird deutlich, dass die Vorstellung einer jüdischen Weltverschwörung mindestens bis ins 13. Jahrhundert zurückgeht. Heil zufolge unterscheiden sich die damaligen Verschwörungsvorstellungen von den modernen vorrangig darin, dass letztere gänzlich desakralisiert sind und dadurch ihre Abkunft von mittelalterlichen Endzeitentwürfen nicht mehr ersichtlich wird.[35] Das ist jedoch nicht ihr alleiniges Unterscheidungsmerkmal. Stärker als in vormodernen judenfeindlichen Konstruktionen wird in den *Protokollen* ein Bild von Juden gezeichnet, das von außergewöhnlicher Stärke, List und Übermacht zeugt, und so die Nichtjuden in Angst und Schrecken versetzen soll. Als Konsequenz ergibt sich beinahe zwangsläufig die Forderung, sich der Juden gänzlich zu entledigen, bevor es zu spät ist. Schließlich stehe, glaubt man den ›Weisen von Zion‹, die jüdische Weltherrschaft kurz bevor.

Was die *Protokolle* ferner attraktiv erscheinen lässt, ist ihre Entlastungsfunktion. Für alles Übel werden die Juden verantwortlich gemacht: Sei es ein verlorener Krieg, eine Wirtschaftskrise oder die Arbeitslosigkeit. Auch können die entsprechenden Vorwürfe stets aktualisiert und ergänzt werden, so dass das Pamphlet nichts an Aktualität einbüßt. Um dies zu erklären, fällt bereits seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert das Stichwort ›Sündenbock‹. Das Entlastungsmotiv darf hier aber nicht nur im Kontext der Schuldzuweisung, sondern muss auch im weiteren, analytischen Sinne verstanden werden. Entsprechend

31 Corry Guttstadt: Die Türkei, die Juden und der Holocaust, Hamburg 2008.

32 Näheres über den Prozess und die Gründe dafür, warum die Protokolle trotz festgestellter Fälschung nicht verboten wurden, bieten Hofer und Lüthi. Urs Lüthi: Der Mythos von der Weltverschwörung. Die Hetze der Schweizer Frontisten gegen Juden und Freimaurer – am Beispiel des Berner Prozesses um die ›Protokolle der Weisen von Zion‹ (=Beiträge zur Geschichte und Kultur der Juden in der Schweiz), Basel/Frankfurt a. M. 1992; Sibylle Hofer: Richter zwischen den Fronten. Die Urteile des Berner Prozesses um die ›Protokolle der Weisen von Zion‹ 1933– 1937, Basel 2011.

33 Freyenwald, Hans Jonak von (Hg.), Der Berner Prozeß um die Protokolle der Weisen von Zion, Erfurt 1939.

34 Segel: Die Protokolle kritisch beleuchtet, S. 477f.

35 Johannes Heil: »Gottesfeinde« – »Menschenfeinde«. Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13. bis 16. Jahrhundert), Essen 2006, S. 526. Detlev Claussen: Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Frankfurt a.M. 2000, S. 79f.

wird aus psychoanalytischer Perspektive der Prozess der Projektion hervorgehoben: Die Projektion eigener, häufig verdrängter Begierden auf die Juden. Erscheinen Juden also aus antisemitischer Perspektive als gierig, lüstern, niederträchtig oder grausam, handelt es sich keineswegs um tatsächliche Eigenschaften der Juden, sondern vielmehr um eine zunächst unbewusste, schließlich rationalisierte Übertragungsleistung der Antisemiten. Dies läßt sich auch in Hinblick auf die *Protokolle* beobachten. Hierzu stellte Hannah Arendt einst fest: »Die Nazis begannen mit der ideologischen Fiktion einer Weltverschwörung und organisierten sich mehr oder weniger bewusst nach dem Modell der fiktiven Geheimgesellschaft der Weisen von Zion.«[36] Nicht zufällig verglich der Sozialist Alexander Stein bereits 1936 den Inhalt der *Protokolle* mit Adolf Hitlers *Mein Kampf*, geht es doch in beiden darum, die Welt zu erobern. Aus dieser Perspektive will Hitler eben das, was mithilfe der *Protokolle* den Juden vorgeworfen wird, selbst in die Tat umsetzen.[37]

Es ist auch kein Widerspruch, dass der Verschwörungswahn ausgerechnet im Zeitalter der Aufklärung derart anziehend wirkte, sondern vielmehr ein Zeichen ihrer Dialektik. So sind es gerade »die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft, die im Antisemitismus ihren Ausdruck finden.«[38] Sollte Aufklärung einst der Mündigkeit dienen, brachte die bürgerliche Gesellschaft nicht nur entsprechende politische Freiheiten, sondern zugleich eine neue ökonomische Unterdrückung mit sich. Diesen Widerspruch auf Kosten der Juden zu lösen, versuchte erstmals Johann Gottlieb Fichte.[39] Aus dieser Perspektive resultiert der moderne Antisemitismus – und mit ihm der Verschwörungswahn – aus missglückter Emanzipation und, daraus folgend, einer Fehlinterpretation gesellschaftlicher Prozesse, die sich zur Ideologie systematisiert. So wird erklärlich, warum Juden schließlich mit dem ökonomischen Prozess identifiziert und als solche gehasst wurden:

> »Die Ökonomie, ein rationales, über Sachen und sachliche Verhältnisse (Eigentum und Tausch) vermitteltes Machtverhältnis, erfaßt alle menschlichen Beziehungen. Gleichwohl lebt, im Denken und Fühlen der Zeitgenossen, die Vorstellung persönlicher Machtverhältnisse fort. Gerade weil die Ökonomisierung aller gesellschaftlichen Verhältnisse sich nicht ohne Leiden durchsetzte und darum auch nicht widerstandslos hingenommen wurde, heftet sich der antiökonomische Affekt, wie seit dem Mittelalter Tradition und Vorurteil, an die Juden. Sie waren keineswegs die einzigen Vermittler von Handel und Geldverkehr, aber die Juden waren die einzige Gruppe, die sich identifizieren ließ. Darum konnten die Vorstellungen von der Rolle und der Macht des Geldes mit der Person des Juden, mit dem Charakter des jüdischen Volkes verschmelzen.«[40]

Die Identifizierung der Juden mit ›unehrlicher‹ Arbeit zeigte sich schon bei Martin Luther und seiner protestantischen Arbeitsethik.[41] Doch wurde diese erst im 19. Jahrhundert zu einer umfassenden Weltanschauung, welche die Unzufriedenheit mit dem Kapitalismus scheinbar erklärt und die ihr politischen Ausdruck verleiht. Für den vermeintlichen Antikapitalismus ist der „Haß auf das Abstrakte charakteristisch. Seine Hypostasierung des existierenden Konkreten mündet in einer einmütigen, grausamen – aber nicht notwendig haßerfüllten Mission: der Erlösung der Welt von der Quelle allen Übels in Gestalt der Juden.«[42] Eine solche ›Mission‹, von der Moishe Postone hier spricht, ergibt sich auch aus den *Protokollen*. Dies verdeutlichte Binjamin Segel schon 1924 anhand einer sarkastischen Bemerkung, die schließlich auch der Antisemit und *Protokolle*-Herausgeber Fritsch in zynischer Weise aufgreift: »Wenn die *Protokolle* wahr sind, dann gibt es nur eine angemessene Strafe für das Judentum: massenweise Ausrottung!«[43] Ebenso wie sich in den *Protokollen* die Vorstellung zeigt, Juden seien nicht zu ›ehrlicher‹ Arbeit fähig und würden gegen alle Moral und gegen alles Recht Gold anhäufen, manifestiert sich darin zugleich die antisemitische Behauptung einer jüdischen Unfähigkeit zur Staatlichkeit. Der Unterscheidung von ›schaffendem‹ und ›raffendem‹ Kapital entsprechend existiert in der antisemitischen Weltanschauung das Gegensatzpaar ›organische‹ und ›mechanische‹ Herrschaft. Erstere umfasst die Vorstellung einer ›arischen‹ Volksgemeinschaft, die auf ›natürliche‹ Weise und durch ›schaffende‹ Arbeit aufgebaut ist. Demgegenüber gilt die mechanische Herrschaft als künstlich, ohne inneren Zusammenhang, durch Eroberung gegründet: eine Agentin des ›raffenden‹ Kapitals.[44] In den *Protokollen* wird diese Vorstellung auf die Spitze getrieben, indem ein Bild drohender jüdischer Fremdherrschaft gezeichnet wird, die im völligen Gegensatz zur Vorstellung einer ›organischen‹ Staatsbildung steht. So heißt es darin:

> »Unser Reich (…) darf die Schrecken des Krieges durch weniger bemerkbare, aber um so wirksamere Strafen ersetzen; es muß die Schreckensherrschaft, den Terror errichten, um einen blinden und unbedingten Gehorsam zu erzwingen. Strenges, aber unerbittliches Durchgreifen ist die beste Stütze der Staatsgewalt.«[45]

Den *Protokolle*-Schreibern zufolge arbeiteten die ›Weisen von Zion‹ mit ihren Weltherrschaftsplänen ohne Unterlass daran, die Grundstützen des Rechtsstaats zu zertrümmern. Gewalt und List erscheinen als ihre wesentlichen Herrschaftsinstrumente.

36 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt a. M. 1955, S. 601.

37 Steins außergewöhnliche Analyseschrift haben Martin Schmitt und Lynn Caminski 2011 neu herausgebracht und um kontextualisierende Aufsätze ergänzt. Siehe Alexander Stein: Adolf Hitler, Schüler der »Weisen von Zion«, hrsg. von Lynn Ciminski und Martin Schmitt. Mit einem Geleitwort von Hanna Papanek, Freiburg 2011.

38 Detlev Claussen: Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Frankfurt a. M. 2000, S. 73.

39 Detlev Claussen (Hg.): Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verlängerten Geschichte, Darmstadt 1987. Online unter: www.antisemitismus.net/geschichte/claussen.htm

40 Detlev Claussen (Hg.): Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verlängerten Geschichte, Darmstadt 1987.

41 Martin Luther: Über die Juden und ihre Lügen, Wittenberg 1543, S. 6f.

42 Moishe Postone: Die Logik des Antisemitismus, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, H. 1 (1982), S. 24. Siehe auch Claussen: Aspekte, S. 92.

43 Theodor Fritsch: Handbuch der Judenfrage. Die wichtigsten Tatsachen zur Beurteilung des jüdischen Volkes, Leipzig 1944. S. 104. Bei Segel: Die Protokolle kritisch beleuchtet, S. 137.

44 Joachim Bruhn: Nichts gelernt und nichts vergessen. Ein Grundriss zur Geschichte des deutschen Antizionismus, in: Jungle World vom 08.05.2008. Online unter https://jungle.world/artikel/2008/19/nichts-gelernt-und-nichts-vergessen?fbclid=IwAR2hERgma6ZGCDMDad5w553-uURsFDj3kzufKGAlw0dOdGo1bxjxUS-_ewo; Ders.: Die politische Ökonomie des Antisemitismus. Über die sogenannten ›Protokolle der Weisen von Zion‹. Ein Vortrag, nachzuhören unter https://www.freie-radios.net/39880

45 Sammons (Hg.): Protokolle, S. 34.

Sich selbst bezichtigend nennen die ›Weisen‹ ihre Führung eine »grenzenlose Gewaltherrschaft«[46] ohne Rechtsgrundlage, die verdeckt wird durch scheinbare Volksrechte, die freilich nur in der Einbildung des Volks existieren.[47] Entsprechend galt den völkischen Antisemiten das Streben der von ihnen eng mit den *Protokollen* verknüpften Zionisten nach einem jüdischen Staat als ›staatsfeindlich‹ und das Projekt Israel als undurchführbar. Bis heute spielt gerade dieses Element für die Anziehungskraft der *Protokolle* eine Rolle.

3. Die *Protokolle* seit 1945

Seit den 1920er Jahren fragen Kritiker der *Protokolle,* wie es im aufgeklärten Zeitalter noch möglich sei, an deren Authentizität zu glauben. Derartiges Staunen darüber, dass die Dinge, die wir erleben, ›noch‹ möglich sind, ist Walter Benjamin zufolge »kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.«[48]

Tatsächlich ist der Antisemitismus – und mit ihm der Glaube an eine jüdische Weltverschwörung – durchaus modern und etablierte sich gerade erst im Zuge der Aufklärung als Weltanschauung. Und so verwundert es kaum, dass die *Protokolle* keineswegs Geschichte, sondern vielmehr ein sehr lebendiges Dokument geblieben sind. Seit hundert Jahren erscheinen ungebrochen Neuauflagen in beinahe allen Sprachen, inzwischen auch als Gratisdownload im Internet. Überdies kursiert eine gewaltige Menge antisemitischer Pamphlete, die sich auf die *Protokolle* beziehen, und die mehr als 1.000 Titel umfasst. Bis heute dienen sie zur Erklärung für allerlei Ereignisse, angefangen von Aids über Kriege bis hin zu Finanzkrisen. Die Londoner *Times* konstatierte am 16. Mai 1983:

> »Wenn in Europa und Südamerika irgendwo Nazismus oder Faschismus aufflackern, sind die Protokolle in der Regel nicht weit. Wenn man bedenkt, welche Tragödien sie bereits ausgelöst haben und noch auslösen können, dann sind die Protokolle wohl die erfolgreichste und heimtückischste Fälschung der Geschichte.«[49]

In den USA verbreiten bis heute einige christliche Fundamentalisten, rechtsgerichtete Milizen, Holocaustleugner und Aktivisten der afroamerikanischen Bewegung – allen voran die *Nation of Islam* – die Vorstellung einer jüdischen Weltverschwörung. Außerdem verkauft *Apple Inc.* das Pamphlet weiterhin über den *Apple Store*, obwohl die Europäische Rabbinerkonferenz 2012 dagegen interveniert hatte. Nach wie vor wird dort die Ausgabe von Nilus mit folgenden Worten beworben: »Truth or hoax... read and decide by yourself…«[50] bzw. »For anyone who wants to understand how today's world got into its current state, The Protocols: Centenary Edition really is essential reading.«[51] In England gibt es nur noch wenige *Protokolle*-Gläubige. So ist der britische Bischof Richard Williamson bekannt geworden, weil er die Judenvernichtung leugnete und in einem seiner »Bishop Williamson's Letters« aus dem Jahr 2000 denjenigen das Studium der *Protokolle* empfahl, welche die Wahrheit erfahren wollen.[52] Auch in Griechenland sind die *Protokolle* noch bekannt. Am 23. Oktober 2012 verlas der neonazistische Politiker Ilias Kasidiaris im griechischen Parlament einen Auszug aus den *Protokollen,* ohne dass das Parlament darauf in irgendeiner Weise reagierte.[53] Noch immer kursiert auch in Deutschland die Vorstellung einer jüdischen Herrschaft. So erwog ein vermutlich gebildeter Herr in einem Brief an das Berliner *Zentrum für Antisemitismusforschung* vom 22. März 2009, dass die *Protokolle* vielleicht gar nicht gefälscht seien.[54] Auch der Schlagersänger Christian Anders propagiert sie. Als jüngster Fall sei der baden-württembergische Landtagsabgeordnete Wolfgang Gedeon von der AfD genannt, der sich in Schriften von 2009 und 2012 zustimmend auf die *Protokolle* bezog.[55] Und obwohl in Deutschland die Verbreitung der *Protokolle* inzwischen strafrechtlich verfolgt wird, ist die kommentierte deutsche Ausgabe des NS-Ideologen Alfred Rosenberg über Amazon als Kindle Edition erhältlich. Mit folgenden Worten wird die von »Meinungshaber« angebotene Hetzschrift beworben:

> »Ausführliche Betrachtung von Alfred Rosenberg zu den *›Protokollen der Weisen von Zion‹*. Der Autor liefert eine ausführliche Einleitung zum Verständnis dieses Planes der Juden zur Übernahme der Weltherrschaft. Schon im Erscheinungsjahr 1923 waren viele der beschriebenen Ziele umgesetzt worden.«[56]

Daneben kursiert im Internet eine deutschsprachige Hörbuchversion der *Protokolle*.[57]

Trotz der durchs Internet gewonnenen Möglichkeiten, ist der Verbreitungserfolg in Deutschland seit 1945 extrem gesunken. Beliebter sind die *Protokolle* in Russland. So tauchte die

46 Sammons (Hg.): Protokolle, S. 46.

47 Sammons (Hg.): Protokolle, S. 39.

48 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: Ders.: Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. I, 2, Frankfurt a. M. 1980, S. 691–704, hier: S. 697.

49 Zitiert nach Hadassa Ben-Itto: Die Protokolle der Weisen von Zion. Anatomie einer Fälschung, Berlin 1998, S. 377.

50 Seit 2014 werden sie dort für 99 Cent verkauft: https://books.apple.com/de/book/the-protocols-of-the-learned-elders-of-zion/id892449632 (Stand: 05.01.2020). Pornografische Inhalte werden dagegen nicht geduldet.

51 Hierbei handelt es sich um eine Version mit aktualisiertem Vorwort von Simon Harris. https://books.apple.com/de/book/the-protocols-of-zion/id1474141228 (Stand: 05.01.2020).

52 Der entsprechende Brief findet sich archiviert unter web.archive.org/web/20070810145821/http://www.sspx.ca/Documents/Bishop-Williamson/May1-2000.htm (Abgerufen am 05.01.2020).

53 Cnaan Lipshiz: ‚Protocols of the Elders of Zion' read aloud in Greek Parliament, in: Jewish Telegraphic Agency vom 26.10.2012. Online unter: https://www.haaretz.com/jewish/neo-nazis-read-protocols-in-greek-parliament-1.5194904

54 Wolfgang Benz: Antisemitismusforschung als akademisches Fach und öffentliche Aufgabe, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 19 (2010), S. 17–32, hier: S. 21.

55 Armin Pfahl-Traughber: Wolfgang Gedeon und die »Protokolle der Weisen von Zion«, in: Humanistischer Pressedienst vom 31.05.2016. Online unter: https://hpd.de/artikel/wolfgang-gedeon-und-protokolle-weisen-zion- 13147; Zum Antisemitismus in der AfD siehe ferner Stephan Grigat (Hg.): AfD & FPÖ. Antisemitismus, völkischer Nationalismus und Geschlechterbilder (Interdisziplinare Antisemitismusforschung Band 7), Baden-Baden 2017.

56 Siehe https://www.amazon.in/Die-Protokolle-Weisen-von-Zion-ebook/dp/B01E3YGUTI Die Ausgabe ist jedoch für deutsche Amazon-Accounts gesperrt. Angeboten wird sie über Amazon Indien (Stand: 05.01.2020).

57 Beispielsweise hier: https://archive.org/details/DieGeheimnisseDerWeisenVonZionHrbuch20084h58m/01-01VorwortDesVerlages.mp3

jüdische Verschwörungslüge zu sowjetischen Zeiten häufig im Zusammenhang mit israelfeindlicher Propaganda auf. Besonders nach dem Sechstagekrieg 1967 gab es eine entsprechende staatliche Kampagne. Darüber hinaus kursierten noch Jahre später Gerüchte über eine zionistische Verschwörung, die deutliche Parallelen zu den *Protokollen* aufwiesen. 1991 druckte die russische Zeitung *Pamjat* einige Auszüge aus dem Pamphlet und bebilderte sie mit antisemitischen Karikaturen. Nachdem die Moskauer *Jüdische Zeitung* die Zeitschrift als antisemitisch deklariert hatte, wurde sie von der *Pamjat* verklagt. Der Prozess schloss, ohne dass die *Protokolle* verboten wurden oder ihr antisemitischer und verleumderischer Charakter herausgestellt wurde. Ferner ist bemerkenswert, dass Sergej Nilus, einer der ersten *Protokolle*-Herausgeber, in nationalistischen und kirchlichen Kreisen der russischen Gesellschaft bis heute eine große Rolle spielt. So werden nicht nur seine religiösen Schriften verbreitet, sondern stößt besonders seine *Protokolle*-Ausgabe auf große Resonanz.[58]

Am beliebtesten sind die *Protokolle* inzwischen in islamischen und islamistischen Kreisen. In Ägypten, Libanon, Syrien oder Jordanien spielen sie für den Antisemitismus eine maßgebliche Rolle – vor allem, um Israel zu diskreditieren. Seit den 1950er Jahren sind sie ein arabischsprachiger Bestseller.[59] Beinahe jährlich erscheinen Neuauflagen, stets ergänzt um ein aktualisiertes Vorwort, in dem Israel bzw. die Judenheit für jedes neue Unheil verantwortlich gemacht wird – angefangen von der Schweine- und Vogelgrippe, über Aids, den Anschlag auf das World Trade Center, die Wirtschaftskrise bis hin zu Auschwitz. Die syrischen Ausgaben tragen teilweise sogar den Stempel offizieller Ämter und Einrichtungen. In Ägypten lobte der ehemalige Präsident Gamal Abdel Nasser das Pamphlet als hilfreiches Instrument zum Verständnis des »jüdischen Geistes«. Sein Bruder brachte eine eigene Ausgabe heraus, und auch Nassers Nachfolger, Anwar Sadat, empfahl die *Protokolle*. Ähnliches kann man für Libyen konstatieren. Muammar al-Gaddafi, von 1969 bis 1979 Staatsoberhaupt Libyens und anschließend bis zu seinem Tod im Jahr 2011 Diktator, zeigte seinen Judenhass indes nicht nur durch die Befürwortung der *Protokolle*. Unter seiner Herrschaft fanden mehrere Pogrome statt, er selbst ordnete die Enteignung sämtlicher Juden an und erwirkte mit seiner Politik, dass seit dem 21. Jahrhundert keine Juden mehr im Land leben.[60]

Faisal, von 1964 bis 1975 König von Saudi-Arabien, schenkte seinem Staatsbesuch für gewöhnlich eine Ausgabe der *Protokolle*. Noch lange Zeit nach seinem Tod wurden die *Protokolle* verbreitet sowie in Religions- und diversen Schulbüchern als historisches Dokument behandelt. 2005 trat der palästinensische Großmufti Sheikh Ekrima Sa'id Sabri im saudischen Fernsehen auf, um das Attentat auf den ehemaligen libanesischen Premierministers zu kommentieren und bezog sich bei seinen Erklärungen auf die *Protokolle*. Die Hamas integrierte den Weltverschwörungsglaube in ihre Weltanschauung und besteht in ihrer Charta auf der Authentizität der *Protokolle*. Aber auch in der als gemäßigt geltenden Fatah sind sie elementar für das Feindbild Israel. Der apologetische Gebrauch des Pamphlets geht in der palästinensischen Autonomiebehörde so weit, dass sie 2001 nicht nur eine eigene Ausgabe veröffentlichte, sondern 2004 sogar ein – im Übrigen von der EU finanziertes – Schulbuch herausbrachte, in dem die *Protokolle* als Quelle auftauchen.[61]

Der Antisemitismus wird in der Türkei zwar als vergleichsweise milde eingeschätzt, doch entspricht das weniger den Tatsachen als der Selbstdarstellung des Landes, was insbesondere an der Haltung zum jüdischen Staat ersichtlich wird. Nach dem arabisch-israelischen Krieg 1948/49 wurden die *Protokolle* zu einem ideologischen Grundpfeiler des Israelhasses und bis zum Jahr 2005 mehr als einhundertmal aufgelegt. Die Verleger stammen überwiegend aus dem islamisch-konservativen und islamistischen Spektrum, für das die *Protokolle* als Beweis jüdischer Weltherrschaftspläne gelten. 2005 nahmen mit der ersten Amtszeit der AKP die Verkaufszahlen der *Protokolle*, ebenso wie die der türkischen Übersetzung von Hitlers *Mein Kampf*, dann nochmals zu. Daneben kursieren aber auch spezifisch türkische Verschwörungsphantasien wie der sogenannte Dönme-Mythos, demzufolge der ›internationale Zionismus‹ für den Niedergang des Osmanischen Reichs verantwortlich ist und bis heute die türkische Politik und das Geldwesen manipuliert. Dönme bezeichnet dabei die Nachkommen des Sabbattai Zwi, der Ende des 17. Jahrhunderts vom Judentum zum Islam konvertieren musste. Ferner erklärte der stellvertretende Ministerpräsident Beşir Atalay von der AKP, die ›jüdische Diaspora‹ sei für die regierungskritischen Gezi-Park-Proteste 2013 verantwortlich. Der türkische Ministerpräsident Recep Tayyip Erdoğan behauptete während einer Wahlkampfveranstaltung im Juni 2015, jüdisches Kapital stecke hinter der *New York Times*, nachdem diese sich kritisch gegenüber seiner Politik äußerte.[62]

Keineswegs überraschend ist der Erfolg der *Protokolle* in der Islamischen Republik Iran. Die erste persische Übersetzung erschien zwar erst 1978, nach der Islamischen Revolution wurde sie aber schnell zum festen Bestandteil iranischer Politik. Der frühere Präsident Mahmoud Ahmadinejad ließ sie über den iranischen Staatsverlag herausgeben und verbreiten, daneben empfahlen und empfehlen auch andere führende iranische Politiker deren Lektüre. Auch hier ist die Hetzschrift eng verknüpft mit dem Hass auf Israel; die Begriffe Zionisten und Juden werden aber gleichfalls synonym verwendet, wodurch sich

58 Ben-Itto: Die Protokolle, S. 383–389.

59 Carmen Matussek: Der Glaube an eine ›jüdische Weltverschwörung‹. Die Rezeption der ›Protokolle der Weisen von Zion‹ in der arabischen Welt, Berlin 2012, S. 26f.

60 Efraim Karsh / P. R. Kumaraswamy (Hg.): Islamic Attitudes toward Israel, Abingdon 2008, S. 5; Wolfgang Benz (Hg.): Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1: Länder und Regionen, München 2008, S. 213–217.

61 Matussek: Der Glaube; William B. Quandt: Saudi Arabia in the 1980s. Foreign Policy, Security, and Oil, Washington 1981, S. 31; Menahem Milson: A European Plot on the Arab Stage, online unter: https://sicsa.huji.ac.il/sites/default/files/sicsa/files/pp12_with_milsons_corrections.pdf Zum Antisemitismus in der Region allgemein siehe Matthias Küntzel: Djihad und Judenhass. Über den neuen antijüdischen Krieg, Freiburg im Breisgau 2002. Zum negativen Juden- und Israelbild in palästinensischen Schulbüchern siehe David Labude: Bildung für die nächste Generation. Eine Korrektur palästinensischer Schulbücher als Voraussetzung für eine Verständigung, Berlin 2017. Online unter: http://www.mideastfreedomforum.org/fileadmin/editors_de/Broschueren/MFFB_Bildung_-_Palaestinensische_Schulbuecher_2017.pdf

62 Matussek: Der Glaube, S. 107; Efrat Aviv: Antisemitism and Anti-Zionism in Turkey. From Ottoman Rule to AKP, London 2017. Serdar Korucu: Antisemitismus in den Bücherregalen, in: taz vom 03.07.2019. Online unter https://gazete.taz.de/article/?article=!5609262; Simon A. Waldman: Erdoğan und die Juden, in: Jüdische Allgemeine vom 02.06.2016. Online unter: www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/25702

der Judenhass offenbart.[63] Nicht nur in gedruckter Form kursieren die *Protokolle.* Ein iranischer Fernsehsender strahlte 2008 eine mehrteilige, vorgeblich wissenschaftliche Dokumentation aus, in der Historiker und religiöse Gelehrte die jüdische Weltverschwörung mit ›historischen Dokumenten‹ als Tatsache erkannt haben wollten. In Ägypten und über zwanzig weiteren arabischen Ländern sowie im Iran lief 2002 die Serie »Reiter ohne Pferd«, die auf den *Protokollen* basiert. Im libanesischen Fernsehen wurde eine ganz ähnliche Serie mit dem Titel »Diaspora« ausgestrahlt. In saudiarabischen Sendern liefen überdies einige weitere Verfilmungen, und auch in zahlreichen Medienorganen der Hamas wird die jüdische Weltverschwörung beschworen.[64] Auf der Online-Plattform YouTube äußert sich der pakistanische Kolumnist Zia Hamid im Video »Yahodi Dunya Ko Kaise Control Kar Rahe Herrn« (»Wie die Juden die Welt kontrollieren«) über vermeintliche jüdische Expansionspläne und bezieht sich dabei auf die *Protokolle*, die er als authentisches Dokument behandelt. Innerhalb von zwei Jahren hatte das Video 80.000 Views.[65]

Aus den islamischen Ländern kehren die *Protokolle* wieder nach Deutschland zurück. So verkaufte sie ein iranischer Aussteller 2005 ungehindert auf der Frankfurter Buchmesse. Dabei handelte es sich um eine englischsprachige Ausgabe, die vom iranischen Staatsverlag unter dem Titel *Jewish Conspiracy* gedruckt wurde. Der Veranstalter der Buchmesse reagierte darauf ebenso wenig wie die anwesenden Journalisten.[66] Dabei erfüllt die Verbreitung der *Protokolle* nach §130 StGB den Tatbestand der Volksverhetzung und sollte in Deutschland – ebenso wie in anderen europäischen Ländern – strafrechtlich verfolgt werden. Doch setzen muslimische Gemeinden bereits seit Jahren ungehindert türkisch- und arabischsprachige Ausgaben des Pamphlets in Umlauf. Neben den *Protokollen* werden auch andere antisemitische Publikationen aus der Türkei importiert, etwa über Buchmessen, die von Moschee-Vereinen initiiert werden.[67] Daneben kursieren zahlreiche Versionen des Pamphlets im Internet. Unter anderem kann man es auf der Website von ›Radio Islam‹ herunterladen, einem von Ahmad Rami 1987 in Stockholm gegründeten Radiosender, der seit 1996 eine gleichnamige Internetseite betreibt. Über deren deutschsprachige Version erhält man die *Protokolle* auch in deutscher Sprache.[68]

Ausblick

Die *Protokolle* sind inzwischen ein integraler Bestandteil islamistischer Ideologie, ähnlich wie sie es für die nationalsozialistische Weltanschauung waren. Doch welche Bedeutung haben sie für die heutige rechtsradikale Szene? Ebenso wie die islamistischen Strömungen sind auch die Rechtsradikalen international vernetzt. Über das Internet halten sie Kontakt, tauschen sich aus und verbreiten ihre menschenverachtenden Worte und Taten. Das erklärt auch, warum Stephan Balliet im Livestream und in seiner schriftlichen Dokumentation die englische Sprache nutzte. Auf rechtsradikalen Seiten und in entsprechenden Foren kursieren freilich auch die *Protokolle*. Neben dieser fast schon traditionell zu nennenden Hetzschrift finden auch neue Elemente Eingang in die internationale Szene. Auffällig ist dabei die eigene Sprache mit Begriffen wie ZOG und starken Anlehnungen an die der Gamerszene, durch die das Morden von Juden als spaßiges Computerspiel erscheint. Das wird vor allem bei Stephan Balliet deutlich, der seiner Dokumentation eine »Achievements«-Liste mit Phrasen wie »Anudda Shoa«[69] anhängt. Jede Phrase steht dabei sinnbildlich für eines seiner Ziele, die Genannte etwa dafür, sechs Juden zu ermorden.

Weder von Balliet noch Earnest werden die *Protokolle* explizit erwähnt. Da beide auf rechten Seiten aktiv waren, haben sie die Hetzschrift vermutlich mindestens auszugsweise gekannt. Inspirierend für ihre Taten waren für die beiden aber vielmehr die Anschläge voriger Attentäter. So war Balliets Plan dem Attentat von Earnest derart ähnlich, dass es kaum als Zufall interpretiert werden kann. Auffällig ist auch, dass Balliet sich mit seinem Fake Name auf die von Earnest im Manifest erklärte Bezeichnung des an Anonymus angelehnten »Anon« bezieht. Earnest forderte im offenen Brief jeden »Anon« auf, Moscheen, Synagogen etc. anzugreifen und seiner Rolle in dieser »Revolution« gerecht zu werden.[70] Wenige Monate später versuchte Balliet offenbar, diesem Aufruf nachzukommen.

Earnest wiederum nennt als Vorbilder ganz explizit Robert Bowers und Brenton Tarrant. Der 46-jährige Bowers verübte am 27. Oktober 2018 den Anschlag auf die Synagoge im amerikanischen Pittsburgh, bei dem er elf Menschen das Leben nahm, die gerade den Shabbat-Morgengottesdienst begingen. Ähnlich wie später Earnest und Balliet begründete Bowers seine Tat damit, dass er nicht untätig bleiben könne, wenn das weiße Volk durch Flüchtlinge abgeschlachtet würde, die von jüdischen Hilfsorganisationen ins Land gebracht würden.[71] Während seiner Tat schrie er, dass alle Juden sterben müssten. Außerdem erklärte er Trump als einen von der jüdischen Verschwörung kontrollierten Globalisten.[72]

Brenton Tarrant, Earnests zweites Vorbild, ermordete am 15. März 2019 mit seinem Anschlag auf zwei Moscheen insgesamt 51 Menschen und streamte die mit seiner Helmkamera

---

63 Ulrike Marz: Kritik des islamischen Antisemitismus. Zur gesellschaftlichen Genese und Semantik des Antisemitismus in der Islamischen Republik Iran, Berlin 2014.

64 Tarach: Der ewige Sündenbock, S. 139; Matussek: Der Glaube, S. 72–80; Daniel J. Wakin: Anti-Semitic ‚Elders of Zion' Gets New Life on Egypt TV, in: New York Times vom 26.10.2002, online unter: http://www.nytimes.com/2002/10/26/world/anti-semitic-elders-of-zion-gets-new-life-on-egypt-tv.html

65 Navras Jaat Aafreedi: Antisemitismus and Anti-Zionism among South Asian Muslims, in: Marc Grimm, Bodo Kahmann (Hg.): Antisemitismus im 21. Jahrhundert. Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror, Berlin/Boston 2018, S. 179–198, hier S. 190.

66 Siehe Matthias Küntzel: Die Protokolle der Weisen von Zion auf der Frankfurter Buchmesse. Online unter: http://www.matthiaskuentzel.de/contents/die-protokolle-der-weisen-von-zion-auf-der-frankfurter-buchmesse; Tarach: Der ewige Sündenbock, S. 132.

67 Claudia Dantschke: Feindbild Juden. Zur Funktionalität der antisemitischen Gemeinschaftsideologie in muslimisch geprägten Milieus, in: Wolfram Stender u.a. (Hg.): Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis, Wiesbaden 2010, S. 140; Matussek: Der Glaube, S. 30f.

68 https://www.islam-radio.net/islam/deutsch/arkiv/zionpro.htm

69 Zur Bedeutung der Phrase: https://www.adl.org/education/references/hate-symbols/anudda-shoah

70 Siehe offener Brief von John Earnest vom 28.4.2019 unter: https://edailybuzz.com/2019/04/28/john-earnest-manifesto/

71 Pittsburgh synagogue gunman suspect: Who is Robert Bowers?, in: BBC News vom 29.10.2018, online unter: https://www.bbc.com/news/world-us-canada-46022930

72 James S. Robbins : Synagogue shooter hated Donald Trump and shows what real hatred, anti-Semitism looks like, in: USA today vom 29.10.2018, online unter: https://eu.usatoday.com/story/opinion/2018/10/29/donald-trump-robert-bowers-racist-anti-semitic-synagogue-shooting-column/1800755002/

aufgenommene Tat live auf Facebook. Abgesehen davon, dass Earnest seinen offenen Brief ähnlich strukturierte wie Tarrants 74-seitiges Manifest, ähnelt es diesem auch inhaltlich. Auch Tarrant wähnt sich darin von Immigranten gefährdet und spricht wie Earnest vom Genozid an der weißen europäischen Rasse.[73] Tarrants Vorbild war wiederum der norwegische Attentäter Anders Breivik, der 2011 aus rassistischen Motiven 77 Menschen ermordete.

Worin sich Balliet wie Earnest auf der einen und Tarrant wie Breivik auf der anderen Seite unterscheiden, ist ihre Haltung zum Antisemitismus. Alle vier sehen die Geflüchteten und Muslime als Bedrohung an – Earnest hatte wenige Wochen vor seinem Anschlag noch versucht, eine Moschee anzuzünden[74] –, doch gehen Balliet und Earnest einen Schritt weiter und machen Juden dafür verantwortlich. Tarrant dagegen weist in seinem Manifest von sich, Antisemit zu sein. Und doch sind ihm Juden eine eigene Rasse, nicht zugehörig der weißen europäischen Rasse, schließlich heißt es im Manifest: »A jew living in israel is no enemy of mine, so long as they do not seek to subvert or harm my people.«[75] Letztlich offenbart sich bei allen Attentätern eine beinahe identische menschenverachtende Verschwörungsideologie und es scheint nur ein kleiner Schritt zu sein von Tarrants Sicht auf Juden als Fremde zu Earnests Sicht auf Juden als Ursache des Bösen.

Für die antisemitische Ideologie, wie sie in den *Protokollen* ersichtlich wird, ist dieser kleine Unterschied jedoch elementar. Die unglaubliche Projektionsleistung auf die Juden ist das Hauptcharakteristikum der *Protokolle*. Doch kann diese Projektion, wie Earnest, Balliet, Bowers und andere heutige antisemitische Mördern demonstrieren, auch völlig ohne *Protokolle*-Bezüge verbreitet werden. Die Schrift selbst ist hierfür nicht bedeutend, man muss sie nicht gelesen haben, um zu »wissen«, dass Juden hinter dem Bösen stecken und die »weiße Rasse« vernichten wollen. Das größte antisemitische Lügengebilde lebt im 21. Jahrhundert auch ohne seine Urschrift fort und zieht seine mörderischen Kreise.

Anmerkung

Franziska Krah hat am 11. Januar 2019 zum Thema *Kritik des Antisemitismus – Die Geschichte der Protokolle der Weisen von Zion und ihrer Kritik* referiert.

Siehe: https://associazione.wordpress.com/2018/12/03/franziska-krah-kritik-des-antisemitismus-buchvorstellung-zu-binjamin-segel-die-proto kolle-der-weisen-von-zion-kritisch-beleuchtet-eine-erledigung/

Der Text ist eine erweiterte Version von *Die Bibel der Antisemiten. Geschichte und Gegenwart der Protokolle der Weisen von Zion,* erschienen in Binjamin Segel: *Die Protokolle der Weisen von Zion kritisch beleuchtet. Eine Erledigung, Freiburg 2017.*

Wir danken der Autorin und dem *ça ira Verlag* für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

---

73 Brenton Tarrant: The Great Replacement, online unter: http://tarrantmanifesto.com/dl/The%20Great%20Replacement.pdf

74 Am 24. März 2019 versuchte er die Dar-ul-Arqam Mosque in Brand zu setzen. Offener Brief von John Earnest vom 28.4.2019, online unter: https://edailybuzz.com/2019/04/28/john-earnest-manifesto/

75 Brenton Tarrant: The Great Replacement, online unter: http://tarrantmanifesto.com/dl/The%20Great%20Replacement.pdf

Martin Cüppers

Halbmond und Hakenkreuz. NS-Arabienpolitik und Propaganda 1933-1945

Am 25. Oktober 1941 empfing Adolf Hitler seinen Reichsführer-SS und Chef der deutschen Polizei, Heinrich Himmler, sowie Reinhard Heydrich, den Chef von Sicherheitspolizei und SD. Im anschließenden Monolog erwähnte der „Führer" einen Aspekt, der von ihm kaum eindeutiger hätte formuliert werden können: „Es ist gut", führte Hitler nämlich aus, „wenn uns der Schrecken vorangeht, dass wir das Judentum ausrotten. Der Versuch, einen Judenstaat zu gründen, wird ein Fehlschlag sein."[1] Das Bekenntnis zu seinem genuinen Vernichtungsantisemitismus und die Absicht, die Gründung eines jüdischen Staates in Palästina zu verhindern, sollten eigentlich nicht überraschen. Immerhin ist der Nationalsozialismus vor allem durch die Shoah, den Mord an sechs Millionen Jüdinnen und Juden sowie dem als ideologische Grundlage dienenden radikalen Antisemitismus im kollektiven Gedächtnis der Nachwelt geblieben. Mit der Erwähnung seiner außenpolitischen Ambitionen Richtung Palästina deutete Hitler bereits das Vorhaben an, welches die Nationalsozialisten im Sommer 1942 tatsächlich als einen Export ihrer auf dem europäischen Kontinent längst in Gang gesetzten „Endlösung der Judenfrage" in die Großregion des Nahen Osten zu verwirklichen versuchten.

Hintergründe und Fakten über den geplanten und bis dahin vollkommen unbekannt gebliebenen Holocaust im Nahen Osten wurden bereits 2006 erstmals in einem Essay von Klaus-Michael Mallmann und dem Autor dieses Textes veröffentlicht. Noch im gleichen Jahr publizierten beide Historiker eine ausführliche Studie zum Verhältnis zwischen Nazi-Deutschland und der arabischen Welt.[2] Der vorliegende Aufsatz widmet sich unter besonderer Berücksichtigung von NS-Propagandainhalten ebenfalls überblicksartig dieser Thematik.[3] Dazu soll im Folgenden in einem ersten Abschnitt die deutsche Nahostpolitik bis zur direkten militärischen Intervention in der Region beschrieben werden. Die Periode zeigt, dass anfangs von der nationalsozialistischen Außenpolitik längst keine derart aggressive Haltung gegenüber der jüdischen Minderheit in Palästina implementiert wurde, wie die oben zitierte Aussage Hitlers Jahre später vermuten lässt. Vielmehr verwirklichte das Dritte Reich in dieser Phase eine noch nach ganz anderen Prämissen ausgerichtete Politik. Erst eine Verlagerung von Prioritäten in der deutschen Innen- und Außenpolitik sowie ein damit einhergehendes Umdenken hinsichtlich der muslimischen Welt öffnete den Raum für ganz neue Handlungsoptionen.

Damit war die Voraussetzung für eine nächste Phase mit ersten militärischen Interventionen des nationalsozialistischen Deutschlands im arabischen Raum geschaffen. Die zweifellos wichtigste militärische Kampagne stellte in dem Zusammenhang Erwin Rommels Feldzug in Nordafrika dar. In einem sich zeitlich unmittelbar daran anschließenden dritten Teil folgten auf militärische Erfolge die konkreten deutschen Planungen zur Ausweitung der Shoah auf den Nahen Osten. In einem vierten und letzten Abschnitt sollen unterschiedliche Einstellungen und Reaktionen von Teilen der arabischen Gesellschaften in der Phase direkter deutscher Intervention in der Region angedeutet werden. Sichtbar werden Handlungsoptionen, die sich in einem Spannungsfeld zwischen eindeutiger Ablehnung Hitlers und seiner Ideen und dessen Bewunderung, zwischen fallweise aktiver Hilfe für jüdische Mitmenschen und der Kollaboration mit den Nationalsozialisten bewegten.

An der Stelle erscheint noch ein grundsätzlicher Verweis auf vorhandene Quellen zum Thema sinnvoll. In den verschiedensten Akten im Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes in Berlin sowie im Bundesarchiv-Militärarchiv in Freiburg lassen sich für Nordafrika und die gesamte arabische Welt zahlreiche Flugblätter, Handzettel und Postkarten finden, die im Gesamtbild gesicherte Erkenntnisse zu nationalsozialistischen Propagandainhalten erlauben. Darüber hinaus lagern im Bundesarchiv Berlin einige Mitschnitte arabischsprachiger Sendungen des deutschen Propagandarundfunks der Jahre 1940 und 1941. Den mit Abstand größten Quellenfundus deutscher Propaganda für die arabische Welt hat vor einigen Jahren aber Jeffrey Herf in den National Archives in College Park, Maryland, entdeckt. Es sind Mitschnitte arabischsprachiger Sendungen des deutschen Rundfunks, die der US-amerikanische Botschafter Alexander C. Kirk in Kairo von September 1941 bis März 1944 hat anfertigen lassen.[4]

Nationalsozialismus und arabische Welt 1933 bis 1940

Nachdem Hitler und seine nationalsozialistische Partei 1933 in Deutschland an die Macht gekommen war, galt es zuerst einmal vorrangig, diese auch zu konsolidieren. In jener frühen Phase war die NS-Politik von konkreten Prinzipien auf zwei Ebenen geprägt. Außenpolitisch wollte das „Dritte Reich" früheren deutschen Einfluss zurückgewinnen, insbesondere durch die Überwindung der Regelungen des Versailler Friedens, die während

1 Werner Jochmann (Hrsg.): Adolf Hitler. Monologe im Führerhauptquartier 1941–1944. Die Aufzeichnungen Heinrich Heims, Hamburg 1980, S. 106.

2 Klaus-Michael Mallmann/Martin Cüppers: „Beseitigung der jüdisch-nationalen Heimstätte in Palästina". Das Einsatzkommando bei der Panzerarmee Afrika 1942, in: Jürgen Matthäus/Klaus-Michael Mallmann (Hrsg.): Deutsche, Juden, Völkermord. Der Holocaust als Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2006, S. 153-176; Klaus-Michael Mallmann/Martin Cüppers: Halbmond und Hakenkreuz. Das Dritte Reich, die Araber und Palästina, Darmstadt 2006.

3 Grundlegend zur NS-Propaganda Jeffrey Herf: The Jewish Enemy.

4 Jeffrey Herf: Nazi Propaganda for the Arab World. New Haven-London 2009; zur Zeit der Recherchen zur Thematik lag dem Autor dieses Textes der neu entdeckte Quellenfundus lediglich in wenigen Bruchstücken vor.

der kurzen Zeit der Weimarer Demokratie durch die extreme Rechte zu einem der bestimmenden Feindbilder stigmatisiert worden waren. Eine massive militärische Aufrüstung propagierten die Nationalsozialisten dabei als probate Strategie. Zur Verwirklichung einer wiedererstarkten Armee galt es aber um jeden Preis, einen frühen Konflikt mit dem britischen Empire zu verhindern. Daraus wiederum folgte, dass das nationalsozialistische Deutschland keinerlei konkrete außenpolitische Ambitionen im Nahen Osten als einem der britischen Einflussgebiete auf die Tagesordnung setzen dürfe. Tatsächlich wurde der Nahe Osten während der ersten Jahre der nationalsozialistischen Diktatur auch nicht als ein strategisches Interessengebiet angesehen. Das Augenmerk lag vielmehr auf deutschem „Lebensraum“ in Osteuropa, während gleichzeitig der Vormachtanspruch des faschistischen Italien im Mittelmeerraum, das „Mare Nostrum“ Mussolinis, akzeptiert wurde.[5]

Innenpolitisch hingegen war der Kampf gegen die Jüdinnen und Juden ein dominantes und permanentes Feld nationalsozialistischer Aktivitäten. Von Beginn an wurde die jüdische Minderheit entrechtet, sozial isoliert und ausgeplündert. Als Hauptziel galt jahrelang, die Menschen aus ihrer Heimat zu vertreiben.[6] Während viele tatsächlich in andere europäische Länder oder nach Nord- oder Südamerika emigrierten, flohen zwischen 1933 und dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs 1939 auch ungefähr 50.000 Jüdinnen und Juden nach Palästina. Die NS-Diktatur unterstützte diesen Fluchtweg anfangs ausdrücklich und fand mit dem Ha'avara-Abkommen von August 1933 sogar einen Weg, Devisen einzunehmen, indem sie die Fliehenden zusätzlich noch finanziell ausbeutete. In den späten 1930er Jahren veränderten sich diese Prioritätensetzungen grundlegend.

Die neue politische Strategie lässt sich in den zahlreichen Aufzeichnungen des Berliner Auswärtigen Amtes gut nachvollziehen. Während die Wirtschaft des Dritten Reiches mit dem Ha'avara-Abkommen rund 140 Millionen Reichsmark verdiente, entstand Kritik unter deutschen Diplomaten vor allem aufgrund weit verbreiteter Bewunderung für den Nationalsozialismus bei Teilen der arabischen Bevölkerung im Nahen Osten.[7] So warnte der deutsche Generalkonsul in Jerusalem, Dr. Walter Doehle, das Berliner Außenministerium im März 1937 ausdrücklich, Deutschland würde noch vorhandene arabische Sympathien bei weiterer Förderung der jüdischen Einwanderung nach Palästina aufs Spiel setzen.[8] Kurz darauf übernahm Reichsaußenminister Konstantin Freiherr von Neurath die Position und argumentierte:

> „1) Bildung eines Judenstaates oder jüdisch geleiteten Staatsgebildes unter britischer Mandatshoheit liegt nicht im deutschen Interesse, da ein Palästina-Staat das Weltjudentum nicht absorbieren, sondern zusätzliche völkerrechtliche Machtbasis für internationales Judentum schaffen würde wie Vatikan-Staat für politischen Katholizismus oder Moskau für Komintern. 2) Es besteht daher ein deutsches Interesse an Stärkung des Arabertums als Gegengewicht gegen etwaigen solchen Machtzuwachs des Judentums.“[9]

Der endgültige Umschwung in der Prioritätensetzung erfolgte dann während des so genannten arabischen Aufstands in Palästina von 1936 bis 1939, der in Berlin mit Begeisterung verfolgt wurde. Die häufig mit terroristischen Mitteln gegen jüdische Zivilpersonen realisierte Revolte bewies aus nationalsozialistischer Sicht eine arabische Bereitschaft, gegen Briten und Juden zu kämpfen. Darüber hinaus entwickelte sich das Kalkül, eine deutsche Unterstützung des arabischen Kampfes könnte praktischerweise England ablenken, während das „Dritte Reich“ versuchte, die Tschechoslowakei zu zerschlagen und sich konkret auf einen Krieg in Europa vorzubereiten. Von nun an berücksichtigte das nationalsozialistische Deutschland politische und ideologische Gemeinsamkeiten, die es mit arabischen Nationalisten im Nahen Osten verband. Beide Parteien – Deutsche wie Araber – glaubten, nach dem Ersten Weltkrieg Opfer des Versailler Friedenssystems geworden zu sein. Beide Seiten einte zudem die Ablehnung demokratischer Prinzipien und zivilisierter Werte wie Pluralismus, Toleranz oder Meinungsfreiheit.[10]

Abgesehen von solchen inhaltlichen Übereinstimmungen stellten Antisemitismus und Antizionismus entscheidende ideologische Gemeinsamkeiten dar. Dazu notierte Erwin Ettel, SS-Brigadeführer, Botschafter in Teheran und ein Experte des Außenministeriums für den Nahen Osten:

> „Die arabische Frage ist unlöslich mit der Judenfrage verbunden. Die Juden sind der Todfeind der Araber, wie sie auch der Todfeind der Deutschen sind. Wer sich in Deutschland mit arabischer Politik befasst, muss ein überzeugter und kompromissloser Feind der Juden sein.“[11]

Während der NS-Antisemitismus beanspruchte, das Judentum nicht nur in Deutschland, sondern vielmehr möglichst weltweit zu bekämpfen, bewiesen radikale Araber mit ihrer Begeisterung für die antijüdische Politik der Nationalsozialisten, dass ihre Hauptmotivation nicht nur Opposition gegen den Zionismus und eine wachsende jüdische Einwanderung nach Palästina war, sondern dass sie jenen Antisemitismus weitgehend teilten. Das wiederum stellte den eigentlichen ideologischen Kern des Bündnisses zwischen Deutschland und Teilen der arabischen Welt dar. Die „Abwehr“, militärischer Nachrichtendienst des „Dritten Reiches“, intensivierte auf dieser Grundlage bald die Kontakte zu radikalen Muslimen. Ab Sommer 1938 wurden deutsche Waffen und Munition in großem Umfang nach Palästina geliefert und

5 Juliette Bessis: La Méditerranée Fasciste, l'Italie Mussolinienne et la Tunisie, Paris 1981, S. 330.

6 H. G. Adler: Der verwaltete Mensch. Studien zur Deportation der Juden aus Deutschland, Tübingen 1974, S. 3-57; Saul Friedlaender: Das Dritte Reich und die Juden, Bd. 1, Die Jahre der Verfolgung: 1933-1939, München 1998; Leni Yahil: Die Shoah. Überlebenskampf und Vernichtung der europäischen Juden, München 1998, S. 92-184.

7 Werner Feilchenfeld/Dolf Michaelis/Ludwig Pinner: Haavara-Transfer nach Palästina und Einwanderung deutscher Juden 1933-1939, Tübingen 1972, S. 18-20; David Yisraeli: The Third Reich and the Transfer Agreement, in: Journal of Contemporary History 6 (1971), S. 129-131.

8 Deutsches Generalkonsulat (DGK) Jerusalem v. 22.3.1937, Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Berlin (PAAA), R 104791.

9 Reichsaußenminister (RAM) an Deutsche Gesandtschaft (DG) London, DG Bagdad und DGK Jerusalem v. 1.6.1937, PAAA, R 29899.

10 Mallmann/Cüppers, Halbmond (Anm. 2), S. 24-37, 62-63; zum arabischen Aufstand Tom Segev: Es war einmal ein Palästina: Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels, München 2005, S. 398-412.

11 Notiz Ettel/AA (undatiert/Ende 1942), PAAA, R 27325.

die dortigen Terroristen mit deutschen Mitteln unterstützt.[12] Solche ersten Schritte nationalsozialistischen Intervenierens im Nahen Osten blieben in ihrer Wirkung noch begrenzt. Abgesehen davon war die Radiopropaganda von 1939 bis Anfang 1941 immer noch wichtigstes Interventionsmedium des „Dritten Reiches" in der arabischen Welt. Der deutsche Kurzwellensender im südlich von Berlin gelegenen Zeesen gehörte zu den leistungsfähigsten Sendeanlagen der damaligen Zeit. Von April 1939 an sendete die Station arabischsprachige Programme nach Nordafrika und in den gesamten Mittleren Osten. Die dazu gegründete Orient-Abteilung des Senders galt bald als die wichtigste Redaktion des fremdsprachigen Rundfunks und bestand aus etwa 80 Mitarbeitern zu denen auch 20 arabischsprachige Übersetzer und Sprecher gehörten.[13] Sendungsinhalte wurden vor allem zwischen der für Propagandafragen zuständigen Rundfunkpolitischen Abteilung des Auswärtigen Amtes und der für die Auslandspropaganda zuständigen Abteilung Wehrmachtpropaganda IV des Oberkommandos der Wehrmacht koordiniert. Das Reichspropagandaministerium hatte auf diesem Feld lediglich eine zusätzlich beratende Funktion inne.[14] Ergänzt wurde das Berliner Programm ab dem 24. Oktober 1941 noch durch täglich zwei arabische Sendungen von Radio Athen, die unmittelbar vor Ort vom „Sonderstab F" der Wehrmacht produziert wurden. Auch dort waren Araber bei der Programmgestaltung direkt involviert.[15]

Für diese frühe Phase der NS-Propaganda in der arabischen Welt sind in den Archiven allerdings kaum nachprüfbare Inhalte überliefert. Erst für den Zeitraum ab Ende 1940 beginnt sich die Quellensituation zu verbessern. Noch im Dezember des Jahres widmete sich das arabische Programm von Radio Zeesen im sogenannten religiösen Wochentalk absurden Litaneien über den Islam. Eine Sendung am 5. Dezember beschäftigte sich beispielsweise mit der Frömmigkeit der Araber.[16] Zwei Wochen später war im religiösen Wochentalk zu hören: „Oh Diener Gottes! Der Islam fordert Euch auf, Mohammedaner, ja er befiehlt Euch sogar, Brüder zu sein, das Gute zu tun und das Schlechte zu meiden."[17]

Ein wichtiger politischer Schritt bestand dann im Dezember 1940 in der Veröffentlichung der Arabien-Erklärung des Deutschen Reiches. Schon am 12. November hatte Hitler wegen der militärischen Rückschläge des italienischen Bündnispartners in seiner Weisung Nr. 18 die Bereitstellung einer Panzerdivision für Nordafrika angeordnet.[18] Die Arabien-Erklärung bereitete dann am 4. Dezember den propagandistischen Boden für eine anstehende militärische Intervention im Nahen Osten. Das Dritte Reich versicherte darin „die volle Sympathie Deutschlands" für „den Kampf der arabischen Länder zur Erlangung ihrer Unabhängigkeit".[19]

Schon in den Tagen darauf schlugen die Sprecher des arabischen Programms von Radio Zeesen einen wesentlich schärferen Ton an. So wurden als Ergänzung zur Arabien-Erklärung am 12. Dezember die Gemeinsamkeiten zwischen dem nationalsozialistischen Deutschland und der arabischen Welt betont und beide Seiten als Opfer des Ausgangs des 1. Weltkrieges dargestellt. Ausdrücklich wurde zudem die deutsche Sympathie für den arabischen Aufstand in Palästina erklärt und das Judentum als die vermeintlich eigentlich Schuldigen an der Eskalation herausgestellt.[20] Am 7. Februar 1941 wurde in einer weiteren Propagandasendung dann das Andenken diverser Araber gewürdigt, die zu verschiedensten Zeiten von Gegnern des Islam getötet worden waren. Als einer der Märtyrer – genau dieser Terminus fand seine explizite Verwendung – wurde für Palästina auch Izz al-Din al-Quassam geehrt. Der Mann also, der heute noch als Namensgeber für die Selbstmordgruppen der Hamas sowie für deren selbstgebastelte Raketen fungiert. Wörtlich hieß es in der Sendung, Gott habe solche Männer „dazu ausersehen, die Feinde der Menschheit, die Juden und deren Helfer, die Engländer, mit dem Schwerte zu bekriegen."[21]

Faktisch stellen die meisten der genannten Beispiele bereits eine Propaganda des Übergangs zur nächsten Phase einer direkten militärischen Intervention Nazideutschlands in Nordafrika dar. Denn wenn die Radioredakteure auch nicht in die direkten Feldzugplanungen involviert waren, war doch allein schon mit der Veröffentlichung der Arabien-Erklärung deutlich geworden, dass die deutsche Außenpolitik im Orient künftig einen wesentlich aktiveren Part spielen und einen konkreteren Weg einschlagen würde.

Militärische Intervention der Nationalsozialisten, Februar 1941 bis November 1942

Mit der Landung des Deutschen Afrikakorps mit seinen etwa 25.000 Soldaten unter dem Befehl Generalleutnants Erwin Rommel im Februar 1941 im libyschen Tripolis wurde die deutsche Rundfunkpropaganda durch ein weiteres wichtiges Medium ergänzt.[22] Nunmehr wurden massenhaft auch Flugblätter und Propagandapostkarten gedruckt und von Flugzeugen der Luftwaffe direkt über Nordafrika und den angrenzenden Ländern des Nahen Ostens abgeworfen.

Inhalte für diese Form der Propaganda wurden teilweise direkt vor Ort formuliert. Wie auf anderen Kriegsschauplätzen auch,

12 Mallmann/Cüppers, Halbmond (Anm. 2), S. 62-64.

13 Friedrich Neubert: Die deutsche Politik im Palästina-Konflikt 1937/38, Diss. Bonn 1977, S. 113ff.; Werner Schwipps: Wortschlacht im Äther. Der deutsche Auslandsrundfunk im Zweiten Weltkrieg, Berlin 1971, S. 58; Fritz Steppat: Das Jahr 1933 und seine Folgen für die arabischen Länder des Vorderen Orients, in: Gerhard Schulz (Hrsg.): Die große Krise der dreißiger Jahre. Vom Niedergang der Weltwirtschaft zum Zweiten Weltkrieg, Göttingen 1985, S. 261-278, hier S. 269; Mallmann/Cüppers, Halbmond (Anm. 2), S. 64f.

14 Ritter an Auswärtiges Amt (AA) v. 26.5.1941, PAAA, BA 61179; Bernd Trentow/Werner Kranhold: Im Dienst imperialistischer Weltherrschaftspläne. Zum Orient-Einsatz des faschistischen Rundfunks im zweiten Weltkrieg, in: Beiträge zur Geschichte des Rundfunks 7(1973), Heft 4, S. 22-51, hier S. 34f.; Schwipps (Anm. 13), S. 58ff.

15 Tätigkeitsbericht Offizier Wehrmachtpropaganda Sonderstab F 26.10.–15.12.1941, Bundesarchiv-Militärarchiv, Freiburg (BA-MA), RW 4/v.184.

16 Propagandasendung AA/Kult. R./Ref. VIII (Orient) v. 5.12.1940, Bundesarchiv, Berlin (BAB), R 901/73039.

17 Dto. v. 19.12.1940, ebd.

18 Oberkommando der Wehrmacht (OKW)/Wehrmachtführungsstab (WFSt)/Abteilung (Abt) L v. 12.11.1940, Weisung Nr. 18, Akten zur Deutschen Auswärtigen Politik (ADAP), Ser. D, Bd. 11/1, S. 444ff.

19 Deutsche Rundfunkerklärung v. 4.12.1940, PAAA, R 27326.

20 Propagandasendung AA/Kult. R./Ref. VIII (Orient) v. 12.12.1940, BAB, R 901/73039.

21 Dto. v. 7.2.1941, ebd.

22 Zu den militärischen Operationen vgl. John Keegan: Der Zweite Weltkrieg, Berlin 2004, S. 213-217.

war zu Rommels Panzerarmee Afrika ein Verbindungsoffizier des Auswärtigen Amtes entsandt worden. Dieser, und nicht Goebbels Propagandaministerium, legte in Abstimmung mit den Militärs und mit der für Propagandafragen zuständigen Informationsabteilung des Auswärtigen Amtes in Berlin die entsprechenden Inhalte für Nordafrika und den arabischen Großraum fest. Bei Rommel fungierte als Verbindungsoffizier ab Mai 1941 Konstantin Freiherr von Neurath, der Sohn des einstigen Reichsaußenministers. Ihm unterstanden weitere Vertreter des Auswärtigen Amtes. Dieser Abteilung stand auch eine Propagandakompanie der Wehrmacht zur Verfügung. In der Regel wurden Textentwürfe aber zur Prüfung und Übersetzung an die Berliner Zentrale gesandt.[23]

Noch auf dem Höhepunkt des deutschen Vormarschs Mitte November 1941 sandte von Neurath mehrere Flugblattentwürfe zur Begutachtung an das Auswärtige Amt. Ausdrücklich empfahl er einen Entwurf zur „Rassenfrage", der ihm für eine Verteilung in Ägypten besonders geeignet erschien.[24] Unverhohlen wurde in dem antisemitischen Text die nationalsozialistische Judenpolitik gepriesen. So ist zu lesen: „Deutschland ward seiner unzähligen Juden überdrüssig, die wie Maden in seinem Fleisch saßen". Aber dann habe der Führer seit 1933 „das Haus ausgekehrt". Weiter heißt es: „Der Weg des Juden ist wie immer krumm. Jetzt bist Du dran, Sohn eines Arabers; Ägypter, Syrer und Iraker!" Im Folgenden wurde der „Rassegedanke" erläutert und als Lösungsweg empfohlen:

> „Er erkennt jedes Volk als gottgewollt an, es sei denn das korrumpierte, schmarotzende Jüdische. Und gerade die völkischen Werte, welche die arabischen Völker zur Höhe führten, weiß er zu würdigen."

Vielsagend schließt der Entwurf mit den Worten:

> „Deutschland jedenfalls lässt sich durch jüdische Lügen Euch gegenüber kein Vorurteil andichten! Vielmehr wird es an Eurem Kampf gegen Engländer und Juden Anteil nehmen mit warmer Sympathie und, so Gott will! – bald mit mehr."[25]

Kurz nachdem dieser Aufruf zur Verteilung empfohlen worden war, stoppte jedoch eine britische Gegenoffensive, das Unternehmen „Crusader", vorerst die deutschen Offensivplanungen und trieb die Achsentruppen in ihre Ausgangsstellungen zurück. Erst durch eine erneute Offensive Rommels gelang dann bis Februar 1942 die Wiedereroberung der Cyrenaika.[26] Als Reaktion auf diese erfolgreiche deutsche Militäroperation konnte von Neurath im Frühjahr von einer Zunahme der England-feindlichen Stimmung in Ägypten berichten. Bei Protesten der dortigen Bevölkerung seien zahlreiche Hochrufe auf Rommel zu hören gewesen. Der Vertreter des Auswärtigen Amtes empfahl solche Tendenzen durch eine Intensivierung der Propaganda „auf breiter Grundlage" zu verschärfen.[27] Ein weiterer Bericht sprach in diesen Tagen ebenfalls von einem völligen Stimmungswechsel in Ägypten; so würde in den Straßen Kairos verbreitet „Heil Rommel" gerufen.[28]

Ende Mai traten deutsche und italienische Truppen in Libyen schließlich zu einer entscheidenden Offensive gegen die Briten an. Deren sogenannte Gazala-Stellung konnte Anfang Juni von den durch Rommel geführten Achsentruppen durchbrochen werden. Es folgte die Einnahme Tobruks am 21. des Monats, dann der Einmarsch in Ägypten und der Vormarsch Rommels bis zu einer von den Briten hastig errichteten und allgemein nur mehr als schwach eingeschätzten Verteidigungsstellung bei der Bahnstation El Alamein – der letzten Frontlinie vor Alexandria, der ägyptischen Hauptstadt und dem Suezkanal.[29]

Dieser alle Erwartungen übertreffende Vormarsch der Panzerarmee wurde auf Seiten der Achsentruppen von einer massiven Propagandaoffensive begleitet. Auf Ägypten, aber auch auf Palästina, den Libanon und Syrien gingen neben deutschen und italienischen Bomben in diesen Wochen viele Tonnen an Flugblättern, Propagandapostkarten und Aufrufen nieder. Am 25. Juni, dem Tag des Überschreitens der libysch-ägyptischen Grenze, erreichte eine Nachricht des Verbindungsoffiziers des Auswärtigen Amtes bei der Panzerarmee Afrika die Berliner Zentrale, in der es hieß, Rommel habe den „sofortigen Einsatz der aktiven Propaganda in Ägypten" erbeten.[30] Die ließ tatsächlich dann nicht lange auf sich warten.

Allein bis zu diesem Tag waren bereits 1.100.000 Propagandaflugblätter fertiggestellt, die umgehend nach Afrika transportiert, und über Städten in Ägypten abgeworfen wurden.[31] Schon einige Tage später meldete von Neurath dem Auswärtigen Amt, am 3. Juli seien Flugblätter „in rauhen Mengen" in Umlauf gebracht worden, die hoffentlich Wirkung zeigen würden.[32] Aus Deutschland gingen am 12. Juli weitere 760.000 Propagandaflugblätter auf den Weg; darunter befanden sich unter anderem 200.000 Aufrufe des Mufti, Amin el-Husseini, sowie von Rashid al-Gailani einem wie der Mufti im deutschen Exil lebenden irakischen Kollaborateur der Nationalsozialisten.[33] Genau einen Monat später lieferte Generalkonsul Wüster von der Informationsabteilung des Auswärtigen Amtes seinen Vorgesetzten eine neue Aufstellung über den Inhalt verschiedener, für den Nahen Osten bestimmter Flugzettel. Allein die Gesamtzahl dieser aktuellen Propagandaproduktionen belief sich auf weitere 1,3 Millionen Exemplare.[34]

Dazu gehörte auch ein für Ägypten und Syrien gedachtes Flugblatt „Aufruf an die Arabische Jugend", das junge Araber vom Dienst in der britischen Armee abbringen sollte. England brauche Armeen, hieß es darin, „um seine Politik der Okkupation, der Kolonisation und der Tyrannei zu verteidigen, unter gemeinsamer Flagge mit den Bolschewiken und den Juden; es will Euch in das Gemetzel hineinstürzen, damit ihr verblutet und

23 Schnellbrief AA v. 18.4.1941, PAAA, R 60747; Bergmann/AA an von Neurath v. 30.5.1941, ebd.

24 Verbindungsoffizier Auswärtiges Amt (VAA)/Panzergruppe (PzGr) Afrika an AA v. 17.11.1941, ebd.

25 „Krieg und Hungersnot" Flugblattentwurf VAA/PzGr Afrika (undatiert/November 1941), ebd.

26 Mallmann/Cüppers, Halbmond, (Anm. 2), S. 121f.

27 VAA/Panzerarmee (PzAA) an AA v. 8.5.1942, PAAA, R 29533.

28 Schwendemann/Zweigstelle Vichy an AA v. 27.4.1942, ebd.

29 Mallmann/Cüppers, Halbmond, (Anm. 2), S. 124-128.

30 VAA/PzAA an AA v. 25.6.1942, PAAA, R 29537.

31 Wüster/AA an VAA/PzAA v. 25.6.1942, ebd., R 60748.

32 VAA/PzAA an AA v. 4.7.1942, ebd.

33 Wüster/AA an VAA/PzAA v. 13.7.1942, ebd.

34 Dto. an AA v. 12.8.1942, ebd., R 60650

die Blüte Eurer Jugend opfert".[35] In einer Auflage von 100.000 Exemplaren wurden außerdem Postkarten mit dem Titel „Grenzen des neuen zionistischen Königreichs" abgeworfen. Sie zeigten eine Karikatur von Chaim Weizmann zusammen mit Churchill und Roosevelt vor einer Landkarte stehend, auf der die Grenzen eines imaginären zionistischen Staates eingezeichnet waren. Das darin liegende Gebiet umfasste neben Palästina das gesamte Transjordanien und Syrien sowie weite Teile des Irak und Saudi-Arabiens. Die Botschaft der Zeichnung war eindeutig: Nur an der Seite Deutschlands würden die Araber der Gefahr einer Überantwortung ihrer Länder an die Juden durch Engländer und Amerikaner entgegenwirken können.[36]

Auch in dieser entscheidenden Phase versuchten deutsche Stellen laufend, sich ein genaues Bild über die Wirksamkeit ihrer Propaganda zu machen. In einem Bericht des SD-Auslandsgeheimdienstes an das Auswärtige Amt berichtete Walter Schellenberg am 7. Juli, infolge des Vormarschs Rommels und der Einnahme der Festung Marsa Matruh im westlichen Ägypten gäbe es in diesem Land sehr positive Reaktionen auf die deutsche Flugblattpropaganda zu verzeichnen. Auf der anderen, pro-britischen Seite habe eine allgemeine Panikstimmung eingesetzt; Juden und Griechen würden sogar bereits aus Alexandria fliehen.[37] Von Neurath meldete fünf Tage später nach Berlin, die deutsche Propaganda würde nach Aussagen übergelaufener Ägypter stark beachtet und die Masse der dortigen Bevölkerung werde den deutschen Einmarsch zweifellos begrüßen.[38]

NS-Judenpolitik im arabischen Raum

Je konkreter dann die militärische Perspektive einer Besetzung ganz Ägyptens und der Fortführung der Offensive nach Palästina hinein wurde, desto radikaler entwickelte sich auch die deutsche Propaganda. Im arabischsprachigen Programm von Radio Zeesen wurde am 7. Juli 1942, auf dem Höhepunkt der ersten Schlacht von El Alamein und damit gar nicht mehr so weit vom Zentrum des Landes entfernt, ein Aufruf in den Nahen Osten gesendet, der an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrigließ. Darin war formuliert:

> „It is the duty of the Egyptians to annihilate the Jews and to destroy their property. Egypt can never forget that they are the source of all the disasters, which have befallen the countries of the East. The Jews aim at extending their domination throughout the Arab countries, but their future depends on a British victory. That is why they are trying to save Britain from her fate and why Britain is arming them to kill the Arabs and save the British Empire. You must kill the Jews, before they open fire on you. Kill the Jews, who have appropriated your wealth and who are plotting against your security. Arabs of Syria, Iraq and Palestine, what are you waiting for? The Jews are planning to violate your women, to kill your children and to destroy you. According to the Moslem religion, the defence of your life is a duty which can only be fulfilled by annihilating the Jews. This is your best opportunity to get rid of this dirty race, which has usurped your rights and brought misfortune and destruction on your countries. Kill the Jews, burn their property, destroy their stores, annihilate these base supporters of British imperialism. Your sole hope of salvation lies in annihilating the Jews before they annihilate you."[39]

Eindeutiger kann ein Aufruf zum Massenmord wohl kaum formuliert werden. Heute wissen wir ergänzend dazu, dass gleichzeitig praktische Vorbereitungen für derartige Massenmordaktionen von deutscher Seite in Gang gesetzt worden waren. Ein SS-Einsatzkommando des Reichssicherheitshauptamtes wurde gerade aufgestellt und zwei Wochen später traf sich mit SS-Obersturmbannführer Walther Rauff dessen Kommandeur in Tobruk mit Rommels Stabschef, um die bevorstehende Verwendung seiner SS-Truppe im Nahen Osten im Einzelnen zu besprechen. Bereits Tage zuvor war ein Befehl der Wehrmachtsführung an Rommel ergangen, in dem die Ankunft des Kommandos angekündigt sowie die maßgeblichen Regelungen für dessen Verwendung formuliert waren. In der zentralen Passage des Schriftstücks wurde Rauffs Einheit ermächtigt, „im Rahmen seines Auftrages in eigener Verantwortung gegenüber der Zivilbevölkerung Exekutivmaßnahmen zu treffen."[40] Diese und andere Formulierungen waren einfach aus der im Vorjahr zwischen Wehrmacht und SS ausgehandelten und für die Verwendung der Einsatzgruppen in der Sowjetunion erlassenen Verfügung abgeschrieben worden – einem Schriftstück, auf dessen Grundlage allein in den ersten sechs Monaten des Krieges während der zweiten Jahreshälfte 1941 in Osteuropa 500.000 Juden ermordet worden waren.[41]

Letztlich entwickelte sich die militärische Lage in Ägypten jedoch anders, als sie von NS-Planern und deutschen Propagandainhalten optimistisch antizipiert worden war. Rommels Panzern gelang der Durchbruch vor El Alamein eben nicht, weshalb auch SS-Obersturmbannführer Rauff mit seinem SS-Einsatzkommando nie nach Palästina gelangte. Statt dessen gingen die Briten ihrerseits Ende Oktober 1942 zu Offensive über, durchbrachen Anfang November die deutsch-italienischen Linien und zwangen die Achsentruppen zum Rückzug.[42] Der Schluss liegt nahe, dass allein durch diese entscheidende militärische Wende an der Front vor El Alamein das Leben vieler ägyptischer Jüdinnen und Juden gerettet sowie die Unversehrtheit der jüdischen Gemeinde Palästinas letztlich gesichert wurde.

Die Präsenz des Nationalsozialismus im arabischen Raum war mit der Niederlage Rommels vor El Alamein jedoch noch nicht beendet. Zu der Zeit, als sich dessen Panzerarmee gerade aus Ägypten absetzte, landeten am 8. November 1942 an marok-

35 Übersetzung Flugblatt (undatiert/August 1942), ebd.

36 Propagandapostkarte (undatiert/August 1942), ebd.; um die Haltung des als Person zuweilen bis in die Gegenwart mystifizierten Oberbefehlshabers der Panzerarmee Afrika ansatzweise einordnen zu können, sei erwähnt, dass Rommel über die Propagandainhalte informiert war und sie ausdrücklich befürwortete, vgl. Dr. Mergerle/AA an AA v. 10.7.1942, ebd., R 29863; VAA/PzAA an AA v. 18.7.1942, ebd.

37 Chef der Sicherheitspolizei und des SD (CdS)/Amt VI C 13 an AA v. 7.7.1942, ebd., R 100767.

38 VAA/PzAA an AA v. 12.7.1942, ebd., R 60748.

39 „Kill the Jews before they kill you", Propagandasendung v. 7.7.1942, United States National Archives and Records Administration College Park/Maryland (NARA), Cairo Embassy, General Records, RG 84, Box 77, für den Hinweis danke ich Jeffrey Herf.

40 OKW/WFSt/Qu.I an Deutscher General beim Hauptquartier der Italienischen Wehrmacht (Dt.Gen.b.HQu.It.Wehrm.) v. 13.7.1942, BA-MA, RW 5/690.

41 Mallmann/Cüppers, Halbmond (Anm. 2), S. 137f.

42 Ebd., S. 188-190.

kanischen und algerischen Stränden US-amerikanische und britische Truppen unter dem Oberbefehl Dwight D. Eisenhowers. Vollkommen überrascht von den Ereignissen befahl Hitler am Tag darauf die Errichtung eines Brückenkopfes um die tunesische Hauptstadt.[43] Dort kam dann Ende November auch das SS-Einsatzkommando unter Obersturmbannführer Rauff tatsächlich zum Einsatz, das in den Monaten zuvor vergeblich auf die Verwendung in Ägypten und den Weitermarsch nach Palästina gewartet hatte. Auf Rauffs Befehl hin mussten in Tunis und anderen Städten Judenräte gebildet werden. Das SS-Einsatzkommando erließ darüber hinaus umfangreiche Zwangsarbeitsmaßnahmen, denen tausende von Juden unter Androhung harter Strafen Folge zu leisten hatten. Außerdem wurden die jüdischen Gemeinden Tunesiens von der SS auch finanziell umfassend ausgeplündert.[44] Neben der Realisierung dieser konkreten antijüdischen Maßnahmen empfahl Rauff Anfang Dezember außerdem eine Intensivierung der Rundfunkpropaganda, die speziell „den Gegensatz Araber – Juden noch stärker herausstreichen sollte."[45]

Solche Empfehlungen wurden prompt umgesetzt. Die Propaganda, die von den Deutschen nun verstärkt nach Tunesien, Algerien und Marokko gerichtet wurde, war zu einem ganz wesentlichen Teil antisemitisch. „Hört o Ihr edlen Araber!" war etwa in einem für die arabische Bevölkerung bestimmten Aufruf zu lesen.

> „Befreit Euch von den Engländern, den Amerikanern und den Juden! Verteidigt Euere Familien, Euer Gut und Eueren Glauben! Denn die Engländer, Amerikaner, Juden und ihre Verbündeten sind die größten Feinde des Arabertums und des Islam!"[46]

In einem Anfang Dezember vom Auswärtigem Amt über Flugblätter und den Rundfunk zur Verbreitung in Marokko gedachten Text heißt es unter anderem:

> „Was wollen die Amerikaner? Sie wollen den Juden helfen. Die Amerikaner sind Feinde Deutschlands, weil dieses die jüdische Gefahr für euch und alle Völker beseitigen will. […] Marokkaner! Wenn ihr für Amerika arbeitet, so arbeitet ihr für die Juden und versklavt euch selbst immer mehr. […] Ihr wisst, dass ihr in Adolf Hitler und seinen Soldaten mächtige Freunde habt […]. Nehmt euch Waffen, wo ihr sie findet. Fügt dem Feind Schaden zu, wo ihr könnt. Treibt Sabotage!"[47]

Derartige Aufrufe blieben keineswegs folgenlos. Ein über Tunesien abgeschossener amerikanischer Pilot gab bei seiner Vernehmung Anfang Januar 1943 an, bei den eigenen Nachschubkolonnen seien öfters zerschnittene Reifen und angebohrte Benzinfässer festgestellt worden. Hinsichtlich der Haltung der muslimischen Bevölkerung sagte der Gefangene aus, die Alliierten sähen sich in Afrika mit zunehmender Kriegsdauer vor ein „nicht erwartetes Araberproblem gestellt".[48]

Ausgiebig bedienten sich die Deutschen bei ihrer Propagandaoffensive auch wieder des Koran sowie einer muslimischen Symbolik. Ein Flugblatt, dessen Text von einer Fatme-Hand umrahmt war, zitierte eine Sure aus dem mohammedanischen Glaubensbuch, um dann in ähnlicher Diktion fortzufahren:

> „Gewiss wirst Du finden, dass die stärkste Feindschaft gegen die Gläubigen unter allen Menschen die Juden und die Heiden haben.' (Sura 5,85) Die Juden und Wucherer, sie nehmen den Gläubigen, was sie besitzen, und dafür sollen sie bestraft werden. Die in Maghreb eingefallenen Amerikaner und Engländer sind die Freunde der Juden; Roosevelt und Churchill fressen aus der Hand der Juden. Wer gegen die Juden ist, muss auch gegen die Amerikaner und Engländer sein."[49]

Durch die Verbreitung solcher Propagandainhalte hofften die Deutschen in der Region auf den Ausbruch von Revolten gegen Amerikaner und Briten und setzten dabei auch ganz gezielt darauf, Antisemitismus zu schüren und die Araber zu Übergriffen gegen die jüdische Minderheit anzustacheln. In deutschen Anweisungen für eine „Flüsterpropaganda" in Marokko heißt es:

> „Ein weiterer Ansatzpunkt für einen Ausbruch von Feindseligkeiten zwischen Bevölkerung und amerikanischer Besatzung bildet das jüdische Element. Die eingeborene Bevölkerung ist zu antijüdischen Ausschreitungen zu ermuntern: da die Amerikaner dann zwangsläufig den Schutz der Juden übernehmen müssen, wird auf diesem Wege der gewünschte amerikanische Zusammenstoß mit den Eingeborenen herbeigeführt."

Wie eine derartige Strategie konkret zu erreichen sei, wurde in dem Dokument ebenfalls ausgeführt; vorgeschlagen wurde:

> „Anzettelung von Demonstrationen, Zusammenstößen und Pogromen gegen Juden. Aufforderung zur Plünderung der jüdischen Geschäfte, Verweigerung von Zinszahlung und Rückzahlung von Darlehen. Wiederherstellung der Mellah (Ghettos) und des Zwangs zum Tragen der jüdischen Tracht usw."[50]

Es gehört nicht viel Phantasie dazu sich vorzustellen, dass die intensiven deutschen Bemühungen Früchte trugen und im Maghreb letztlich auch eine gewisse konkrete Wirkung entfalten konnten. So berichtete ein deutscher Diplomat Ende November 1942 aus Marokko:

> „Aufgrund der in letzter Zeit wiederholt vorgekommenen Zwischenfälle haben die amerikanischen Besatzungsbehörden in Casablanca die militärische Absperrung des Judenviertels, der sogenannten Mellah, angeordnet. Die Maßnahme gilt vorerst für die Dauer von zwei Wochen. Man hofft, auf diese Weise neuen Ausschreitungen der marokkanischen Bevölkerung gegen das Judentum vorzubeugen."

Nicht zuletzt wegen dieser antijüdischen Ausschreitungen sei von den Amerikanern vor Ort außerdem ein striktes Waffen-

43 Keegan (Anm. 22), S. 492f.

44 Michel Abitbol: Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy, Paris 1983, S. 128-147; Mallmann/Cüppers, Halbmond (Anm. 2), S. 204-208

45 CdS/Amt VI an AA v. 3.12.1942, PAAA, R 101101.

46 Übersetzung Flugblatt (undatiert/Jan. 1943), BA-MA, RH 21-5/27.

47 Propagandaaufruf (undatiert/Dez. 1942), PAAA, R 29867.

48 Rahn/AA an AA v. 20.1.1943, ebd., R 27766.

49 Übersetzung Propagandapostkarte (undatiert), BA-MA, RH 21-5/26.

50 Von Schmieden/AA v. 29.11.1942, Sprachregelung Flüsterpropaganda nach Marokko, PAAA, R 29867.

verbot verhängt worden.[51] Ähnlich wie im Sommer zuvor in Ägypten beließen es die Deutschen aber nicht nur bei der radikalen antisemitischen Propaganda, sondern trieben praktische Maßnahmen voran, um ihren Radiosendungen und Flugblättern auch Taten folgen zu lassen. Abgesehen vom Zwang zur Bildung von Judenräten, den umfangreichen Zwangsarbeitsmaßnahmen und der finanziellen Ausplünderung der jüdischen Gemeinden, die das SS-Einsatzkommando erzwungen hatte, gab es konkrete Vorbereitungen, die auf eine geplante Vernichtung der tunesischen Juden hindeuten. So sagte ein deutscher Marineoffizier nach dem Krieg aus, Rauff noch von dessen Dienstzeit bei der Reichsmarine in den frühen 1930er Jahren zu kennen. Ende 1942 habe er ihn dann in Tunis in einem Planungsgremium verschiedener Besatzungsbehörden wiedergetroffen. Dieser Kreis, so berichtete der Marineoffizier, hatte offenbar die Deportation der tunesischen Juden per Schiff nach Italien zu organisieren.[52]
Wahrscheinlich, so muss in dem Zusammenhang ergänzt werden, sollte aber nicht Italien, sondern vielmehr die Vernichtungslager in Polen eigentlicher Zielort dieser geplanten Schiffstransporte sein. Wegen der zugespitzten militärischen Situation in Tunesien, dem Mangel an Transportkapazitäten und aufgrund einer daraus resultierenden Entscheidung der Heeresführung wurden die Deportationspläne letztlich jedoch verworfen.

Die allermeisten tunesischen Jüdinnen und Juden überlebten die Monate der deutschen Besatzung, obwohl die nationalsozialistische Propaganda eigentlich einen ganz anderen Weg gewiesen hatte und konkrete Planungen für deren massenhafte Ermordung bereits angelaufen waren. Eine letztlich entscheidende alliierte Offensive führte am 13. Mai 1943 zur Kapitulation der deutschen und italienischen Truppen in Tunesien. Das bedeutete gleichzeitig das Ende der deutschen Präsenz in Nordafrika.[53] NS-Propaganda in die arabische Welt existierte danach zwar weiterhin, hatte aber durch die militärische Niederlage ganz entscheidend an Relevanz verloren.

Arabische Reaktionen auf den Nationalsozialismus

Trotz aller Propaganda hegten zahlreiche Araberinnen und Araber zweifellos keinerlei Sympathie für Hitler und seine nationalsozialistische Bewegung. Mehrheiten innerhalb der arabischen Gesellschaften Palästinas oder anderer Länder wollten für sich zwar staatliche Unabhängigkeit und Souveränität verwirklicht sehen, ohne dabei aber zu Verbündeten des „Dritten Reiches" in seinem schrecklichen Krieg werden zu müssen. Genauso kennt die Geschichtsschreibung Beispiele von Arabern, die eindeutig in Frieden mit der jüdischen Minderheit leben wollten. Bereits in den 1920er Jahren agierten Araber mit der jüdischen Organisation Brit Schalom gemeinsam für ein friedliches Zusammenleben in Palästina.[54] Als im August 1929 von radikalen Aktivisten das schreckliche Pogrom in Hebron organisiert wurde und 67 Juden starben, wurden viele andere durch ihre arabischen Nachbarn gerettet.[55] In eine ähnliche Richtung weist das Beispiel der einflussreichen Nashashibi-Familie, die sich während der Mandatszeit für eine Versöhnung mit Briten und Juden einsetzte. Aus diesem Grund hatten manche Familienmitglieder wiederum persönliche Angriffe bis hin zu Attentaten zu erdulden.[56] Im Januar 2007 wurde Khaled Abdul-Wahab als erster Araber von der israelischen Gedenkstätte Yad Vashem für den Titel eines „Gerechten unter den Völkern" nominiert, nachdem Robert Satloff seine Geschichte erforscht und veröffentlicht hatte. Unter nationalsozialistischer Besatzung hatte Abdul-Wahab das Leben einer Gruppe tunesischer Jüdinnen und Juden gerettet, indem er sie bis zum Ende der deutschen Präsenz auf seinem Hof versteckte.[57]
Weitere beeindruckende Beispiele für solche menschlichen und solidarischen arabischen Haltungen gegenüber den jüdischen Minderheiten könnten ergänzt werden.

Auf der anderen Seite existieren seit Anfang der 1930er Jahre und insbesondere während des Zweiten Weltkriegs aber auch ernsthafte Hinweise auf begeisterte arabische Unterstützung für das nationalsozialistische Deutschland. Immer gingen solche Sympathiebekundungen und daraus resultierendes Handeln von Minderheiten innerhalb der jeweiligen Gesellschaften aus. Diese Minderheiten waren teilweise jedoch politisch einflussreich und sehr wohl in der Lage, sich bemerkbar zu machen. Im März 1937 berichtete Walter Doehle, der deutsche Generalkonsul in Jerusalem, über die Faszination für den Nationalsozialismus bei Menschen in Palästina. Dazu schrieb er:

> „Gerade die Unruhezeiten boten mir öfter Gelegenheit festzustellen, wie weit diese Sympathie verbreitet ist. Wenn man sich bei einer bedrohlichen Haltung einer arabischen Volksmenge als Deutscher zu erkennen gab, war dies im allgemeinen schon ein Freibrief für ungehindertes Passieren. Wenn man sich aber durch den deutschen Gruß ‚Heil Hitler' auswies, schlug die Haltung der Araber meist in Begeisterung um und der Deutsche kam zu Ovationen, bei denen die Araber den deutschen Gruß stürmisch erwiderten. Die Begeisterung für unseren Führer und das neue Deutschland ist wohl deshalb so weit verbreitet, weil die palästinensischen Araber in ihrem Kampf um ihre Existenz einen arabischen ‚Führer' ersehnen und weil sie sich im Kampf gegen die Juden in einer Front mit den Deutschen fühlen."[58]

Glühende Verehrung für Hitler und Nazi-Deutschland blieb nicht nur auf Palästina beschränkt. Ein Lagebericht der deutschen Gesandtschaft in Teheran erwähnte eine fast grotesk anmutende Begeisterung persischer Schiiten für das Deutsche Reich und seinen „Führer":

> „Ein Teheraner Bildverleger hat in seinem Verlage Bilder des Führers wie auch Ali's, des ersten Imams, hergestellt. Monatelang hingen diese großen Bilder rechts und links an der Tür zu seinem Geschäft. Jeder Eingeweihte verstand diese Nebeneinan-

51 Deutsches Generalkonsulat Tanger an AA v. 24.11.1942, ebd., R 29866.

52 Aussage Alwin Guedel v. 17.12.1962, ebd., B 83/404; vgl. Simon Wiesenthal: Recht, nicht Rache. Erinnerungen, Frankfurt/M.-Berlin 1988, S. 86.

53 Keegan (Anm. 22), S. 498f.; Mallmann/Cüppers, Halbmond (Anm. 2), S. 217f.

54 Michael Brenner, Geschichte des Zionismus, München 2002, S. 87; Benny Morris: Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-2001, New York 1999, S. 108ff.

55 Segev (Anm. 10), S. 351-357.

56 Yehoshua Porath: The Palestinian Arab National Movement. From Riots to Rebellion, Bd. 2, 1929–1939, London 1977, S. 250-256; Mallmann/Cüppers, Halbmond (Anm. 2), S. 34f.

57 Robert Satloff: Among the Righteous. Lost Stories from the Holocaust's Long Reach into Arab Lands, New York 2006, S. 123-137.

58 58 DKG Jerusalem an AA v. 22.3.1937, PAAA, R 104791.

derstellung. Es bedeutet: Ali ist der erste, Adolf Hitler der letzte Imam.“[59]

Während des Sommers 1942 kursierte unter manchen Arabern offenbar die konkrete Erwartung, dass die Deutschen auf ihrem spektakulären Vormarsch bald in die Region des Nahen Ostens vordringen würden. Mitte August kommentierte ein Informant die Situation in Syrien folgendermaßen:

„Die deutschfreundliche Stimmung unter den muslimischen Arabern besteht nach wie vor. Allgemein wird der Wunsch ausgesprochen, die Deutschen möchten kommen und das Land von den Besatzungsmächten und von seiner Not befreien. Um in der Öffentlichkeit von Hitler sprechen zu können, bedienen sich die Araber einer Reihe von Pseudonymen; der neueste Deckname für Hitler ist ‚Haddsch Numur' – ‚der Tiger'. Siegeswünsche auf Hitler dienen häufig als Begrüßungsformel.“[60]

Dementsprechend wurden in einem militärischen Handbuch zum syrischen politischen Leben fast ausschließlich pro-deutsche Parteien und Gruppierungen aufgeführt: Sollte die Wehrmacht vor Ort auftauchen, würden sich diese nicht wehren, sondern vielmehr ihre Bereitschaft für eine Zusammenarbeit beweisen.[61] Und der britische Geheimdienst bewertete im selben Jahr die Situation im Irak und kam zu dem pessimistischen Schluss, dass 95 Prozent der Bevölkerung gegenüber Deutschland positiv eingestellt seien.[62] Im gleichen Sinne wurde in einem Bericht von Walter Schellenberg, Chef des SD-Auslandsgeheimdienstes, über Palästina festgestellt:

„Die außergewöhnlich deutschfreundliche Stimmung der Araber ist im Wesentlichen darauf zurückzuführen, dass man hofft, ‚dass Hitler kommen möge', um die Juden zu vertreiben. Der Generalfeldmarschall Rommel ist zu einer legendären Persönlichkeit geworden. So kommt es, dass alle Araber heute den Einmarsch der Deutschen ersehnen und immer wieder fragen, wann die Deutschen denn kämen und geradezu unglücklich darüber sind, dass sie keine Waffen haben.“[63]

Welche ganz praktischen Auswirkungen derartige Stimmungen in Erwartung der Wehrmacht im Sommer 1942 haben konnten, legt der Bericht eines weiteren NS-Informanten aus der Region nahe. Der stellte fest, dass ein Teil der britischen 9. Armee trotz aller militärischen Bedrohung durch Rommel in Palästina geblieben sei, um die jüdische Bevölkerung vor arabischen Angriffen zu schützen.[64] Die Sicherungs- und Vorsichtsmaßnahmen scheinen notwendig gewesen zu sein, denn im Laufe des deutschen Vormarschs durch Ägypten hatten tausende arabischer Soldaten die britische Armee verlassen. Bis 1943 mussten die Briten etwa 8.000 Araber, davon 7.000 aus Palästina, zählen, die mit ihren Waffen desertiert waren, um sich womöglich später den Truppen Rommels anzuschließen.[65]

Auf dem Höhepunkt der Schlacht vor El Alamein im Sommer 1942 erschienen dann noch mysteriöse Kreidezeichen an den Wänden jüdischer Häuser in Palästina. Es stellte sich heraus, dass arabische Nachbarn damit in der sicheren Erwartung der Wehrmacht und einer Vertreibung oder Ermordung der Juden bereits zukünftigen Besitz beanspruchten und gleich entsprechend markierten.[66] Dem Autor dieses Textes erzählte noch vor wenigen Jahren eine Bürgerin von Tel Aviv, sie habe aus dem Sommer 1942 noch gut das Phänomen in Erinnerung, dass im nahen Jaffa in jenen Tagen von Arabern Blumen gekauft wurden, um die vermeintlich bald einmarschierenden Soldaten Rommels festlich empfangen zu können.

Generell gibt es im Rahmen derartiger kontrafaktischer Reflektionen keinerlei Gewissheit, was wirklich geschehen wäre, wenn die Wehrmacht Palästina eingenommen hätte. Es bleibt die lediglich plausible Vermutung, dass jenes SS-Kommando unter Rauff, sobald es Palästina erreicht hätte, wahrscheinlich auch dort den Holocaust in die Tat umgesetzt hätte. Gesichertes Wissen existiert hingegen über Formen der Kooperation und Kollaboration mit dem Nationalsozialismus in Europa. In jedem Land, das von der Wehrmacht überfallen wurde oder unter deutschem Einfluss stand, sympathisierten Minderheiten mit Hitler. Jeweils nur wenige Prozent der lokalen Bevölkerungen stellten sich in den Dienst der Deutschen. Aber gerade solche Unterstützung durch mörderische litauische, lettische oder ukrainische Kräfte oder beispielsweise die Kooperation des französischen Vichy-Regimes stellten jeweils einen wichtigen Beitrag zur Realisierung deutscher Politik dar und halfen dabei, den Holocaust auf europäischer Ebene zu verwirklichen. Angesichts dessen existiert letztlich auch kein verlässlicher Grund zu der Annahme, dass derartige Hilfe für den Nationalsozialismus im Nahen Osten geringer ausgefallen wäre.

Fazit

Antisemitisch konnotierte Propagandainhalte stellten während der konkreten militärischen Intervention des nationalsozialistischen Deutschlands in den Jahren 1941 bis 1943 einen eindeutigen Schwerpunkt dar. Dabei lässt sich belegen, dass die Propaganda umso radikaler formuliert wurde und sich umso unerbittlicher gegen die jüdischen Minderheiten der jeweiligen Länder richtete, je konkreter sich in der Region militärische Optionen für die Nationalsozialisten entwickelten. Ganz offenbar wurde von ihnen die Verbreitung von Judenhass als das geeignetste Mittel angesehen, um zumindest Teile der arabischen Mehrheitsgesellschaften vor Ort für die deutsche Sache zu begeistern und letztlich darüber auch Menschen zu aktiver Kollaboration zu bewegen.

Die NS-Propaganda dieser Jahre und die erhaltenen Quellen zum SS-Einsatzkommando Rauff belegen außerdem, dass der Nahe Osten und Nordafrika in der nationalsozialistischen Kriegsführung keineswegs Ausnahmen darstellten. Vielmehr

59 DG Teheran an AA v. 2.2.1941, PAAA, R 60690.

60 Ber. V-Mann „Antonius“ v. 13.8.1942, BA-MA, RH 2/1790.

61 Jon Kimche: Seven Fallen Pillars. The Middle East, 1915-1950, London 1950, S. 36.

62 Reeva Spector Simon: Iraq Between the Two World Wars. The Militarist Origins of Tyranny, New York 2004, S. 34.

63 CdS/VI C 13 an AA v. 21.12.1942, BAB, NS 19/186.

64 Exzerpt aus Bericht Nachrichtenquelle „Cuno“ v. 31.7.1942, BA-MA, RH 2/1785.

65 Jacob Coleman Hurewitz: The Struggle for Palestine, New York 1950, S. 119; Nicholas Bethell: Das Palästina-Dreieck. Juden und Araber im Kampf um das britische Mandat 1935-1948, Frankfurt/M. u.a. 1979, S. 140f.

66 Arthur Koestler: Promise and Fulfilment, Palestine 1917-1949, New York 1949, S. 80.

war auch in diesen Großregionen radikale antisemitische Propaganda des Dritten Reiches zu jeder Zeit bitter ernst gemeint und zielte ganz ähnlich wie im von den Nationalsozialisten besetzten oder kontrollierten Europa eindeutig auf die Vernichtung der im arabischen Raum lebenden Jüdinnen und Juden ab. Damit sind die in der arabischen Welt lebenden jüdischen Minderheiten auch Teil der Geschichte des Holocaust, die glücklicherweise aber den Zweiten Weltkrieg größtenteils überlebt haben. Dass deren massenhafte Vertreibung und partielle Verfolgung überhaupt erst massiv einsetzten sollte, als der Nationalsozialismus in Europa längst besiegt worden war, sollte in dem Zusammenhang wiederum nicht in Vergessenheit geraten.

Amerkung

Martin Cüppers hat am 09. November 2007 sein Buch *Halbmond und Hakenkreuz. Das "Dritte Reich", die Araber und Palästina* vorgestellt. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2008/08/01/halbmond-und-hakenkreuz-das-%e2%80%9cdritte-reich%e2%80%9d-die-araber-und-palastina/

Der vorliegende Text beruht in Teilen auf Martin Cüppers Aufsatz „La propagande du Troisième Reich en Afrique du Nord durant la Seconde Guerre mondiale", in: Dan Michman/Haim Saadoun (Hrsg.): Les Juifs d'Afrique du Nord face à l'Allemagne nazie, Paris 2018, S. 71-82.

Ingo Elbe

Angst vor der Freiheit. Ist Sartres Existentialismus eine geeignete Grundlage für die Antisemitismustheorie?

> „der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht" (Sartre 1946)[1] „Für uns ist der Mensch [...] gekennzeichnet [...] durch das, was ihm aus dem zu machen gelingt, was man aus ihm gemacht hat" (Sartre 1957)[2]

Wird man zum Antisemiten oder macht man sich dazu? Die von Tjark Kunstreich formulierte Gegenüberstellung von Arendt/Postone auf der einen und Sartre auf der anderen Seite scheint sich an dieser Alternative zu orientieren. Es gebe „keine Determination für Judenhass", dieser sei eine Deutungsleistung von dafür verantwortlichen Subjekten.[3] Es ist Kunstreich zu danken, dass er die Bedeutung Sartres für eine kritische Antisemitismusanalyse[4] hervorgehoben hat. Denn merkwürdigerweise führen Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* (1945/46) noch immer ein Schattendasein sowohl in der akademischen als auch in der im engeren Sinne politischen Debatte. Die akademische Ignoranz ist leicht zu erklären: Die meisten Philosophen weigern sich, solch ‚profane' Themen wie Antisemitismus zu behandeln und geben diese Tätigkeit an die ‚empirischen' Wissenschaften ab. Diese wiederum, allen voran Historiker, aber auch Sozialpsychologen, halten Sartres Essay für zu spekulativ oder ignorieren ihn gleich vollständig. In der politischen Auseinandersetzung stören viele Sartres Aussagen über den authentischen Juden und deren prozionistische Konsequenzen.[5]

Ich möchte im Folgenden die These der Überlegungen darstellen, der Antisemitismus sei „eine freie und totale Wahl" (ZJ, 14) und einige ihrer theoretischen Hintergründe beleuchten. Denn es ist auffällig, dass Sartres Aussage häufig zitiert, aber selten mit seinen existentialistischen Prämissen in Verbindung gebracht wird. Dabei, so meine These, würde nämlich auffallen, dass Begriffe wie Wahl und Verantwortung sich dem – auch von Kunstreich bemühten – alltagssprachlichen Bedeutungsgehalt entziehen und sich in ihr Gegenteil verkehren. Ich werde darlegen, dass der Antisemitismus, nimmt man Sartres dezisionistische Freiheitstheorie ernst, zum blinden, unerklärlichen und unverständlichen Schicksal mutiert, die behauptete totale Verantwortung für den ‚unaufrichtigen Seinsmodus' Antisemitismus in totale Unfreiheit und Unzurechenbarkeit umschlägt. Damit sollen keineswegs die großen Verdienste der Überlegungen geleugnet werden, im Gegenteil werde ich versuchen zu zeigen, dass dieser Essay ein Werk des Übergangs von einer vermeintlich konkreten, tatsächlich aber schlecht abstrakten existentialontologischen Betrachtung des Subjekts zu einer stärker gesellschaftstheoretisch orientierten Analyse der ‚Freiheit in Situation' darstellt.

1. Die Person des Antisemiten – zwei Zugänge

Der Antisemitismus ist Sartre zufolge keine bloße Meinung, die in irgendeiner Weise diskutierbar wäre oder sich auch nur als Beitrag zu einer Debatte verstehen würde, er ist auch kein Vorurteil, das schlicht durch gegenteilige Erfahrung revidiert werden könnte. Antisemitismus ist vielmehr eine affektbeladene, zutiefst hasserfüllte Weltanschauung. Der Rekurs auf die emotionale Dimension („Leidenschaft"), der sich gegen den naiv-aufklärerischen Kognitivismus wendet, der dem Antisemiten mit rationalen Argumenten beizukommen meint,[6] ist dabei ebenso

---

1 EH, 120f.

2 ME, 101.

3 Kunstreich 2010a, 11.

4 Der Begriff einer ‚kritischen' Antisemitismustheorie wurde von mir gewählt, um deutlich zu machen, dass Sartres Überlegungen sich fundamental von Ansätzen unterscheiden, die den modernen Antisemitismus entweder als bloßes Randphänomen bzw. Nebenwiderspruch des Kapitalismus betrachten, oder ihn positivistisch aus realen Konflikten zwischen jüdischer Minderheit und Mehrheitsgesellschaft ableiten wollen. Wer sich auch nur rudimentär mit der NS-Täterforschung seit den 1990er Jahren beschäftigt hat, wird dagegen erkennen, dass hier mühsam und allmählich viele der von Sartre fast 50 Jahre zuvor ausgesprochenen Erkenntnisse eingeholt wurden: Die Erfahrungsunabhängigkeit des Antisemitismus (Goldhagen), sein Charakter als kultureller Code (Volkov), der die zentralen Konflikte der Moderne in verkehrter Weise artikuliert und in Gestalt des Erlösungsantisemitismus (Friedländer) in pathologischer Form zu bewältigen versucht, seine manichäischen und nationalistischen Elemente (Holz/Haury), die eliminatorische Dimension des ‚demokratischen' Blicks auf den Juden (Goldhagen) und vieles mehr.

5 So setzt Enzo Traverso Sartres Begriff des authentischen Juden und den Zionismus mit antisemitischen „Vorstellungen vom nicht assimilierbaren Charakter des Juden" gleich (Traverso 2000, 317). Das behauptet Sartre aber an keiner Stelle. Es geht ihm darum, wie Juden sich in der Situation der antisemitischen Bedrohung (und ihrer Verleugnung durch Liberale und Linke) wehren können. Da der Jude „leidenschaftliche Feinde und leidenschaftslose Verteidiger" hat (ZJ, 46), muss er sich selbst verteidigen: „Der authentische Jude gibt den Mythos vom allgemeinen Menschen auf". Er „fordert seinen Platz in der Geschichte als historische und verdammte Kreatur; er hat aufgehört, vor sich selbst zu fliehen und sich der Seinen zu schämen [...]; er weiß, daß er *abseits* steht, unberührbar, bloßgestellt, geächtet, und *dazu* bekennt er sich" (82). Er sieht die „durch irrationale Teilungen zerstückelt[e]" Welt der Menschheit und beginnt seinen Kampf dagegen ausgehend von seiner Seite, seinem Teil der Welt, seiner Situation – „er ist, wozu er sich macht" (83). Sartre hat später allerdings selbst offen antizionistisch argumentiert, wenn auch in einer meist moderateren Variante als seine Zeitgenossen.

6 Ähnlich argumentiert 1956 Leszek Kolakowski: „Man kann ihm [dem Antisemitismus] keine Argumente entgegensetzen, denn er ist mit einer Reaktionsart verbunden, der die Beweisführung als Denkform fremd und verhaßt ist. [. . .] Davon hat sich jeder überzeugt, der Gelegenheit hatte, mit einem Antisemiten eine jener hoffnungslosen Diskussionen zu führen, die immer dem Versuch ähneln, einem Tier das Sprechen beizubringen." (Kolakowski 1960, 182f.). Dagegen unterstellt Enzo Traverso Sartre, mit der Betonung der Leidenschaft verkenne er den sachlich-modernen Charakter der Shoah (Traverso 2000, 310). Traverso verkennt hier eine Schwäche der Sartreschen *Darstellung* als systematischen Mangel der *Analyse*. Denn Keineswegs ist die Betonung der emotionalen Matrix des Antisemitismus mit einem schlichten Pogromantisemitismus verbunden

wichtig wie die Betonung der Systematizität des Antisemitismus, die sich gegen die Vorstellung wendet, dieser sei eine isolierbare Haltung zu einem partikularen Gegenstand, sozusagen ein Nischenhass. Antisemitismus ist Sartre zufolge ein „Engagement der Seele" (11), „eine umfassende Haltung, die man nicht nur den Juden, sondern den Menschen im Allgemeinen, der Geschichte und der Gesellschaft gegenüber einnimmt; er ist zugleich eine Leidenschaft und eine Weltanschauung" (14).

Diese ressentimentbeladene Weltanschauung ist Sartre zufolge keine Reaktion auf tatsächliches Verhalten von Juden. Sie sei nur zu erklären, wenn man sich der Person des Antisemiten zuwende. Der Antisemitismus resultiert nicht aus Erfahrung äußerer Tatsachen, sondern ist Produkt der projektiv verfassten Interpretationen des Antisemiten. Dass die ‚Judenfrage' in diesem Sinne eine Antisemitenfrage ist, versucht Sartre in seinem Essay zu verdeutlichen. Ich belasse es bei einem treffenden Beispiel: Ein ehemaliger Schulkamerad Sartres meint, ein Jude sei ihm bei einer Prüfung vorgezogen worden. Sein Nichtbestehen wird von diesem „guten Franzosen" dem Juden angelastet. Aber, so Sartre, es sind ihm auch noch etliche andere vorgezogen worden. Er war 27. auf der Liste, vor ihm 26, 12 hatten bestanden.

> „Wäre er besser drangewesen, wenn man die Juden vom Examen ausgeschlossen hätte? Und selbst wenn er der erste der Nichtangenommenen gewesen wäre, [...] warum hätte man eher den Juden Weil als den Normannen Mathieu oder den Bretonen Arzell ausschließen sollen?" (12)

Sartre argumentiert auch an vielen anderen Stellen erfreulich klar gegen die primitive empiristische Herangehensweise vieler Historiker, die ökonomische Konkurrenz oder andere soziale Konflikte zwischen Juden und Nichtjuden zur Ursache für antisemitische Haltungen erklären.[7] „Die Erfahrung", so sein Resümee, „ist also weit entfernt, den Begriff des Juden hervorzubringen, vielmehr ist es dieser, der die Erfahrung beleuchtet; existierte der Jude nicht, der Antisemit würde ihn erfinden" (12). Samuel Salzborn hat jüngst darauf aufmerksam gemacht, dass dieser berühmte Satz oft missverstanden wurde. Sartre wurde vorgeworfen, er reduziere die jüdische Identität auf die Zuschreibungen seitens des Antisemiten. Doch Sartre, so Salzborn, gehe sehr wohl davon aus, dass Juden auch ohne Antisemiten existieren, doch ‚der Jude' als Idee, um die es sich im Antisemitismus handelt, sei Produkt des Antisemiten.[8] So schreibt Sartre denn auch:

> „Es ist also die Idee, die man sich vom Juden macht, die die Geschichte zu bestimmen scheint, und nicht die ‚historische Tatsache', die die Idee hervorbringt. […] Die Idee vom Juden erscheint als das Wesentliche" (14).

Die historische Tatsache realer Juden bringt also nicht die antisemitische Idee vom Juden hervor. Bisher hat Sartre den Antisemitismus lediglich von einem empiristischen Missverständnis abgegrenzt. Die Idee beleuchtet die Erfahrung, aber woher stammt die Idee? Es ergeben sich zwei Fragen: Warum erfindet der Antisemit die Juden und nicht irgendeine andere Gruppe, um seinen Hass auszuleben? Wir sind bislang nur an die Person des Antisemiten verwiesen worden. Was hat es mit dieser Person auf sich, ist sein Ressentiment etwa eine angeborene Haltung?

Der erste Punkt ist leicht zu klären: Zwar behauptet Sartre an einer Stelle die Austauschbarkeit des Objekts des antisemitischen Hasses (36), doch revidiert er dies schließlich: Der moderne Antisemitismus wählt den Juden als Objekt seines Hasses, weil er bereits durch den christlichen Judenhass als Böses präformiert ist: Zuerst als „Mörder Christi", sodann vermittelt über die christliche Diskriminierungspraxis als Träger eines „ökonomische[n] Fluch[s]" (43). Für Sartre steht fest, dass „die Christen den Juden *erschaffen* haben" (44), indem sie ihn in eine bestimmte heilsgeschichtliche und soziale Rolle gedrängt haben. Doch auch diese sei im modernen Antisemitismus lediglich „eine Erinnerung". Der moderne Antisemitismus habe all dies aufgegriffen und „zum Vorwand und zur Grundlage" seines Wahns gemacht. „Will man also wissen, was der heutige Jude ist, muß man das christliche Gewissen befragen – man darf nicht fragen ‚was ist ein Jude?', sondern *‚was hast du* aus dem Juden *gemacht?'*" (44) Was Sartre hier nur andeutet, läuft auf eine vorsichtige Relativierung des rein projektionstheoretischen bzw. konstruktivistischen Ansatzes hinaus: Faktische religiöse Differenzen zwischen Judentum und Christentum werden vom Christentum zum Anlass genommen, um eigene innere Konflikte projektiv und imaginär zu bewältigen.[9] Während das Christentum dem Judentum religiös (nicht historisch versteht sich) egal sein kann, nur eine weitere jüdische Sekte darstellt, die einem falschen Messias folgt,

---

und durch einen vermeintlichen ‚Antisemitismus der Vernunft' widerlegt. Der ‚Antisemitismus der Vernunft' ist zunächst einmal ein taktisches Abgrenzungsmanöver, um sich als ‚wissenschaftlichen' Antisemiten von bloßen ‚Bauchantisemiten' abzugrenzen (vgl. Holz 2010, 370ff.). Zudem bedeutet die leidenschaftliche Quelle des Antisemitismus keineswegs, es bei den NS-Tätern mit ‚nicht-normalen' Sadisten zu tun zu haben, wie Traverso Sartre unterstellt.

7 Eine Fülle solcher falschen empiristischen ‚Erklärungen' antisemitischer Haltungen findet sich in Hannah Arendts Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. „Seit der Restauration", so scheibt Arendt beispielsweise über das Frankreich des 19. Jahrhunderts, „hat das Haus Rothschild den Staatsbankier in Frankreich gespielt, so daß von da ab alles, was antimonarchisch und republikanisch gesonnen war, notwendigerweise auch antisemitisch wurde." (Arendt 1998, 124). Fabian Kettner (2012, 292 Fn.) merkt dazu kritisch an: „Arendt übergeht, dass die Erfahrung bereits präformiert sein muss, wenn man in dem Bankier sofort und ausschließlich 'den Juden' sieht. 'Die Erfahrung' gibt es nicht. Zudem steckt in den oben genannten, von ihr mit sehr viel Verständnis bedachten Beispielen eine Stereotypisierung und ein Schluss vom Individuum auf dessen ihm zugeschriebenes Kollektiv."

8 Salzborn 2010, 74f. Sartre selbst sagt 1976: „1946 definierte ich den Juden als einen Menschen, den die anderen für einen Juden halten. Heute würde ich den ganzen historischen und kulturellen Aspekt des Juden hinzufügen" (Ehre, 218).

9 Sartres Relativierung der Projektionsthese ist weit von Hannah Arendts Behauptung entfernt, weil die Juden kein zufälliger, auswechselbarer Sündenbock seien, hörten sie auch auf, „bloß […] unschuldiges Opfer zu sein." (Arendt 1998, 34). Denn wohlgemerkt bedeutet auch die Nichtauswechselbarkeit nicht, der christliche Antijudaismus sei Resultat konkreter Erfahrungen mit Juden. Hier werden vielmehr faktische ideologische Differenzen zum Anlass genommen, eine phantasmagorische Idee vom Juden zu konstruieren, die durch vermeintlich göttliche Autorität abgestützt ist (die Juden als Kinder des Teufels (Joh. 8, 38-44) usw.). Damit wird bereits im Christentum ein Judenhass ohne konkrete Juden möglich, vgl. Grözinger 1999, 65f. David Nirenberg (2015, Kap. 2 und 3) zeigt minutiös diese Entwicklung von religiösen Differenzen zur christlichen Dämonisierung der jüdischen ‚Verstocktheit' und ‚Feindseligkeit' – ‚der Jude' werde schließlich zur reinen Projektionsfläche innerchristlicher Konflikte.

bedarf das Christentum des Judentums: Der Gottesmordvorwurf wird benutzt, um sich bei den Römern einzuschmeicheln und so deren Verantwortung für die Tötung Jesu zu minimieren, er dient aber später vor allem dazu, die paradoxe Opfertheorie des Christentums zu bewältigen, den in den Juden inkarnierten eigenen Zweifel an der Gottessohnschaft Jesu zu bekämpfen und Schuldgefühle bei der eigenen magischen Praxis der faktischen Verspeisung des Heilands in der Heiligen Kommunion (Transsubstantiationslehre)[10] projektiv abzuwehren und zu bekämpfen.[11]

Wir haben hier also einen ersten Hinweis auf das, was Sartre Freiheit in Situation nennt. Der moderne Antisemitismus ist auch ihm zufolge undenkbar ohne die ‚Vorarbeit', die das Christentum ‚geleistet' hat. Dieser Traditionszusammenhang macht aber noch nicht verständlich, warum in der modernen kapitalistischen Gesellschaft Antisemitismus permanent reproduziert wird und eine Gestalt annimmt, die sich doch erheblich vom christlichen Judenhass unterscheidet. Die Quellen dieses modernen Judenhasses sind denn auch Sartres eigentliches Thema. Und hier entfaltet der Argumentationsgang der *Überlegungen* eine eigentümliche Dynamik: Zu Beginn des Essays besteht die Tendenz, den Antisemitismus zum persönlichen Problem des Antisemiten zu erklären und aus einer – wenn man so will – existentialistisch verstandenen Ich-Schwäche heraus zu deuten, im Verlauf des Textes nähert sich Sartre aber zunehmend einer gesellschaftstheoretischen Fundierung der antisemitischen Wahl.

Doch zunächst meint er, der Antisemit werde einfach nicht mit dem Wissen um seine totale Verantwortung und grundlose Freiheit fertig. Sartres Existentialismus geht nämlich von der Annahme aus, die Existenz gehe der Essenz voraus, d.h. menschliches Handeln sei weder durch Natur noch durch einen Gott oder ein anderes metaphysisches Prinzip bestimmt. Die ‚Bestimmung' des Menschen sei wesentlich seine Unbestimmtheit, absolute Freiheit. Ich werde darauf noch ausführlich eingehen. Der Antisemit wähle nun die unaufrichtige, d.h. die eigene Freiheit verleugnende Seinsweise des Antisemitismus mit dem Ziel, die absolute Sicherheit der Unfreiheit der biologisch-mystischen Zugehörigkeit zu einem Kollektiv zu erreichen, welches ihm zugleich seinen Wert als Mensch zuweist. Geradezu im Stile eines neoliberalen Managementseminargurus proklamiert Sartre dabei, wir seien „ohne Unterlaß, von der Wiege bis zum Grab, für das verantwortlich, was wir wert sind" (20). Im Einzelnen meint er, der Antisemit wolle sein Für-sich-Sein, seine Freiheit, Verantwortung, Verlassenheit[12] durch ein An-sich-Sein eintauschen: „Der Antisemit flieht die Verantwortung wie das eigene Bewußtsein". Er wählt „für die eigene Person die Beständigkeit des Gesteins". Seine „Werteskala" ist „eine versteinerte" (20), in der er immer zur Elite des Mittelmaßes, der Jude immer zu den Ausgestoßenen der Intelligenz und Überlegenheit gehört. Der Antisemit „wählt das Unabänderliche aus Angst vor seiner Freiheit, die Mittelmäßigkeit aus Angst vor der Einsamkeit" und erhebt diese Eigenschaft zu einem Geburtsadel, einem ontologischen Anker. Dies klingt nach der Theorie der Flucht vor der Freiheit, wie sie Erich Fromm und Theodor W. Adorno formuliert haben. Doch der erste Eindruck täuscht, denn während die Kritische Theorie die Freiheit, vor der der Antisemit in die Autorität flieht, als eine historisch spezifische und gesellschaftlich vermittelte Handlungsfreiheit begreift – die negative Freiheit des bürgerlichen Subjekts, das von persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen freigestellt, dafür aber umso mehr den blinden Mechanismen des Marktes ausgeliefert ist[13] –, meint Sartre hier noch die angeblich überhistorische condition humaine der absoluten Willensfreiheit,[14] die freilich mit allen Bestimmungen der modernen prekären Existenz versehen wird: Sartre adelt die durch kapitalistische Markt-Freiheit hervorgebrachte Ohnmacht und das darin implizierte Angstgefühl der prekären Existenz zum originären Freiheitserleben.[15] Dem Antisemiten, so kann man zuspitzend sagen, fehlt also einfach der Mut, Sartres existentialistische Auffassung grundloser Freiheit und die damit verbundene These, der Mensch sei „für nichts da [...], [...] zu viel" (SN, 180), sei überflüssig, zu akzeptieren.[16 17]

10 Seit Mitte des 11. Jahrhunderts setzte in der katholischen Kirche eine Diskussion über das Abendmahl ein. In der Lehre von der faktischen Wandlung des Brotes in den Leib Christi wurde behauptet, der Leib Christi werde „'von den Zähnen der Gläubigen zermahlen'" (Laterankonzil von 1059 zitiert nach Flasch 2009, 89).

11 Vgl. Simmel 1980, 298ff. Allerdings gab es in der katholischen Tradition am Beginn der Debatte um das Abendmahl durchaus rationalistische Kritiken am logisch widersprüchlichen Kern der Transsubstantiationslehre, vgl. dazu Flasch 2009, 89ff.

12 Verlassenheit ist eine existentialontologische Kategorie und bedeutet, dass der Mensch „weder in sich noch außer sich einen Halt" (EH, 125) findet. Er entscheidet allein (141). Auch einen Ratgeber wählen, heißt nichts als „sich selbst engagieren" (127), denn ich weiß ja ungefähr, wozu mir der Priester, der Doktor etc. raten werden und ich muss diesem Rat aktiv folgen, er determiniert mich nicht.

13 Vgl. Fromm 1989c, 174, 177ff.; Adorno 1993a, 16ff.

14 Sartre selbst spricht zwar nicht von Willensfreiheit. Er hat für die Terminologie „Wille" eine andere Verwendungsweise, vgl. SN, 769-771. Der Sache nach entspricht Sartres Konzept aber der Strömung der Willensfreiheitstheorien. Was Willensfreiheit sei, darüber besteht keine Einigkeit, vgl. die Darstellung in Keil 2007. Provisorisch und mit Rücksicht auf ihr radikales Verständnis bei Sartre sei sie hier definiert als Freiheit, einen Zustand in der Welt zu wollen oder nicht zu wollen, ihm diesen oder jenen Sinn zu geben, ohne dabei wiederum von einem Zustand in der Welt determiniert zu sein. Dagegen ist Handlungsfreiheit eindeutig bestimmbar – als Möglichkeit und Fähigkeit, einen Willen, der durchaus als determiniert angenommen werden kann, in der Welt durchsetzen/verwirklichen zu können.

15 Vgl. Schiller 2006, 303. Vgl. auch Fußnote 51 in diesem Text.

16 Vgl. auch Salzborn (2010, 123), der dies ebenfalls moniert. Er stellt fest, dass Sartre den Antisemitismus zunächst „in ontologisch-existenzialistischer Weise von realen gesellschaftshistorischen Erfahrungen abkoppelt und damit in das nicht näher bestimmte Wesen des Antisemiten verlagert."

17 Auch Michael Großheim versteht die Flucht vor der Freiheit in die Fiktion totaler Bestimmtheit durch anderes als Bewältigungsversuch eines rein philosophischen Problems (vgl. Großheim 2002, 45). Im Gegensatz zu Sartre deutet er dieses Problem allerdings als Resultat einer Fehldeutung menschlicher Subjektivität seitens Fichte und der Romantik, an die Sartre letztlich anknüpft: Subjektivität als „affektive[s] Betroffensein" (28) werde künstlich aufgespalten in ein leeres, sich bestimmendes Ich einerseits und eine Welt gleichgültiger, dieses Ich nicht betreffender Sachverhalte und Möglichkeiten andererseits. Nicht nur gerät Großheim dabei unter der Hand Bindung und Betroffensein von Sachverhalten, ja Widerfahrnis und fraglose Identifikation mit Taten und Zuständen zum Modell von „Subjektivität ohne jede Entfremdung" (55), er kann auch nicht erklären, warum erst im 19. Jahrhundert die Idee eines von allen Bezügen losgelösten leeren Ichs und seines indifferenten Bezugs zur Welt auftaucht und warum nicht nur bei „Künstlern und Intellektuellen" (1), sondern bei Millionen Menschen dieses Bedürfnis nach Flucht in autoritäre Kollektive und Ideen totaler Selbstauslöschung auftauchen. Er muss letztlich eine hochgradig fragwürdige autonome

Erst im Verlauf seiner Argumentation füllt sich dieses Erklärungsmuster mit gesellschaftlichem Inhalt. Plötzlich stehen wir nicht nur dem Antisemiten als einem isolierten Menschen gegenüber, der mit seiner condition humaine fertig werden muss, sondern wir sehen dieses Subjekt in einer historisch-spezifischen Situation stehen. Sartre nähert sich so immer deutlicher den – ihm zu diesem Zeitpunkt unbekannten – Ausführungen der Kritischen Theorie:[18] Der Antisemit fürchtet sich vor der Erkenntnis der schlechten, aber veränderbaren Einrichtung der Welt. Dieser Gedanke bedeutete Verantwortung für die Veränderung und kreative Erschaffung eines Besseren, die Idee, der Mensch sei „Herr seines eigenen Schicksals". Statt dessen geht er davon aus, die Welt sei an sich gut eingerichtet, habe keine sozialstrukturellen Defekte. Er „begrenzt [...] alles Übel der Welt auf den Juden" (ZJ, 28): Kriege und Klassenkampf gibt es dann nicht aufgrund der Existenz von Nationalstaaten oder ausbeuterischer sozialer Verhältnisse, sondern aufgrund einer Verschwörung der Juden. Der Antisemitismus ist Erlösungsideologie: Der Jude steht für alles Böse, ist ein metaphysisches Prinzip. Die unverlierbaren Eigenschaften des Juden im antisemitischen Weltbild sind für Sartre Ausdruck einer „metaphysische[n] Kraft". Der rassistische Antisemitismus „kam[...] später" und ist nichts als ein „dünnes wissenschaftliches Mäntelchen für diese primitive Überzeugung" (26).[19] Der Jude handle nach dem Prinzip, „unter allen Umständen *das Böse zu tun*, und müsste er sich dabei selbst zerstören" (27). Dieses Prinzip sei paradox, weil der Jude einerseits diese Eigenschaft als unverlierbare, substantielle, nicht modifizierbare besitzen soll, er andererseits, weil er gehasst werde („und man ein Erdbeben oder die Reblaus nicht haßt"), die Verantwortung dafür tragen, d.h. dieses Böse aus Freiheit tun soll. Der Jude ist also frei, aber nur frei, das Böse zu tun.[20] „Sonderbare Freiheit", schreibt Sartre, „die, statt dem Wesen vorauszugehen und es zu konstituieren, ihm völlig unterworfen bleibt" (27). Der Jude hat im antisemitischen Wahn also die Wahl und doch keine Wahl, er ist verantwortlich und sein Böses ist ihm angeboren, seine Existenz geht seiner Essenz voraus und diese wiederum jener. Sartre zufolge gibt es nur ein Wesen, dem diese Eigenschaften zugesprochen werden können, „nur eine Kreatur, die dergestalt völlig frei und an das Böse gekettet ist, es ist der Geist des Bösen selbst, Satan." (27) Der Wille des Juden/Satans sei ein nur das Böse wollender. Der Jude ist im modernen Antisemitismus nicht mehr Gesandter oder Sohn des Teufels, er ist der Teufel, das Böse schlechthin,[21] verantwortlich für alle Übel („Krisen, Kriege, Hungersnöte, Umsturz und Aufruhr"), was notwendig den Erlösungsantisemitismus nach sich ziehe: Wenn das Böse in Gestalt der Juden zerstört sei, „werde sich die Harmonie von selbst wieder einstellen". Es „geht nicht darum, eine Gesellschaft aufzubauen, sondern nur darum, die bestehende zu reinigen" (29), „es geht nur darum, das Böse zu entfernen, weil das Gute schon gegeben ist." (30). Anstelle des Kampfes gegen Institutionen trete einer gegen Personen, was ihn für Sartre zum „Sicherheitsventil für die besitzenden Klassen" macht, die ihn deshalb förderten (30).

Der Antisemit flieht vor der Freiheit, der Verantwortung, der Unsicherheit, die im Suchen, Wählen, Durchsetzen, Prüfen, Revidieren des Guten besteht, er „hat entschieden, was das Böse ist, um nicht entscheiden zu müssen, was das Gute ist" (30). Er ist zugleich verfolgende Unschuld,[22] „Verbrecher aus guter Absicht" (33). Er imaginiert sich als bedroht, als Verteidiger seines Volkes gegen die bösen Angriffe der ‚jüdischen Parasiten'. Seine bösen Taten sind ‚erforderlich', sinnvolle Arbeit,[23] „Pflicht" (34), Böses nur zur Verhinderung des Bösen, also Gutes. Er hat „das Mittel gefunden, sie [seine Mordgelüste] zu befriedigen, ohne sie sich einzugestehen" (33).

All diese hier nur angedeuteten Beobachtungen Sartres laufen darauf hinaus, die Situation, in der die antisemitische Wahl getroffen wird, näher zu bestimmen. Eine autoritäre und projektive Form der Konfliktabwehr und scheinhaften Bewältigung gesellschaftlicher und individueller Krisenphänomene tritt hier stärker in den Vordergrund. Das bleibt oft rhapsodisch, bloß beschreibend und wird widersprüchlich artikuliert. So finden sich, wie die Formulierung vom „Sicherheitsventil" zeigt, einige manipulationstheoretische, aber auch vulgärmaterialistische Passagen,[24] die die Arbeiter aufgrund ihrer Stellung im Produktionsprozess für weitgehend antisemitismusimmun erklären (25f.). Wenn man nicht schon mit einem an der Kritischen Theorie geschulten Blick an Sartres Essay herangeht, wird man sich auch wundern, warum am Ende der Kommunismus als Lösung der Antisemitenfrage präsentiert wird. Doch ist gerade diese Stelle interessant, weil hier eine Ablösung von der existentialontologischen Argumentation vollzogen wird, ohne in einen Determinismus zu verfallen: Da der Antisemit „Freiheit in Situation ist", schreibt Sartre, „muß man seine Situation von Grund auf verändern". Man kann aber nicht „Zugang zur Freiheit" des Antisemiten finden und diese selbst beeinflussen, man kann lediglich „die Perspekti-

Geschichte der Ideen und deren Einsickern in das Selbstverständnis des modernen Menschen konstatieren.

18 Die Nähe seiner Ausführungen zur Theorie des autoritären Charakters und den *Elementen des Antisemitismus* der Kritischen Theorie ist auch von deren Vertretern bemerkt worden. So schrieb Adorno: „There is marked similarity between the syndrome which we have labeled the authoritarian personality and ‚the portrait of the anti-Semite' by Jean-Paul Sartre […] That his phenomenological 'portrait' should resemble so closely, both in general structure and in numerous details, the syndrome which slowly emerged from our empirical observations and quantitative analysis, seem us remarkable" (Adorno, zit. in Wiggershaus 1991, 464).

19 Vgl. auch Haury 2002, 119.

20 Vgl. Gross 2010, 36: „Um aber bei den Zuschauern [des Films „Jud Süß"] moralische Empörung hervorzurufen, mussten die Juden im Film zugleich mehr sein als nur ferngesteuerte Monster, sie mussten auch über eine gewisse Freiheit und Leidensfähigkeit verfügen."

21 Vgl. Goldhagen 1998, 91f.

22 Vgl. zum Begriff Karl Kraus (1989, 186f.): „man bezichtigt den, der die Wahrheit sagt, der Lüge, auf der man ertappt wurde. Man findet, was man tut, tadelnswert, sobald der andere es tut. Man kann den ‚Feuerüberfall aus sicherem Versteck feigen, gemeinen Meuchelmord' nennen und ihn ausführen. Was Du nicht willst, das man Dir tu, erlüg und füg dem andern zu".

23 Auf die fundamentale Bedeutung der Sinngebung des Mordens als sinnvolle Arbeit, die getan werden muss, weist Harald Welzer (2007, 48f.) hin. Ohne diese Deutung, so Welzer, wäre die Shoah nicht möglich gewesen. Dass Welzer eine absurde Verzeichnung der Kritischen Theorie praktiziert (er hält sie für eine Theorie individueller Psychopathologien (42f.)), nur, um am Ende seines Buches eins zu eins, aber ohne theoretische Begründung und ohne Erwähnung der Kritischen Theorie, die Theorie des autoritären Charakters zu reproduzieren, sei hier nur am Rande erwähnt.

24 „Jeder beurteilt die Geschichte entsprechend seinem Beruf. Von seinem täglichen Einwirken auf die Materie geformt, sieht der Arbeiter die Gesellschaft als Produkt realer Kräfte an, die nach strengen Gesetzen wirken." (ZJ, 25).

ven der Wahl [...] ändern", indem man die Situation ändert. „Die Freiheit entscheidet dann auf anderer Grundlage, hinsichtlich anderer Strukturen". Hier wird die gesellschaftliche Dimension des Antisemitismus deutlicher. Offenbar flieht der Antisemit nicht einfach vor seiner abstrakten condition humaine, sondern vor der Prekarität einer bestimmten Situation. Da der Judenhass „eine leidenschaftliche Anstrengung [ist], die nationale Einheit gegen die Spaltung der Gesellschaft in Klassen zu verwirklichen" (88), dabei aber „die Spaltungen fortbestehen, weil ihre ökonomischen und sozialen Ursachen" (88) vom Nationalismus „nicht angetastet wurden, versucht man sie alle in eine einzige zu bündeln" (89), in eine, die zudem erlaubt, die Gesellschaft als solche nicht zu kritisieren, von eigener Verantwortung für Veränderung abzusehen usw. – in die „zwischen Juden und Nichtjuden". „Antisemitismus", so Sartre, „ist eine mystische und bürgerliche Vorstellung vom Klassenkampf, die in einer klassenlosen Gesellschaft nicht existieren könnte" – „auch für die Juden werden wir die Revolution machen" (89).

Zwei Konzepte der Flucht vor der Freiheit bei Sartre

Existentialistisches Konzept	Gesellschaftstheoretisches Konzept
existentielle Willensfreiheit	privatautonome Handlungsfreiheit gesellschaftlich generierte Ohnmacht
↓	↓
Angst als Freiheitsbewusstsein	Furcht vor der Freiheit
↓	↓
Unaufrichtigkeit als Wahl der Irrationalität	Flucht vor der Freiheit als irrationaler Bewältigungsversuch
↓	↓
mystisches Konzept von unbeweglichem Eigentum/ Nation	kollektiver Narzissmus unverlierbare nationale Eigenschaften
↓	↓
projektive Bewältigung innerer Konflikte an den Juden	projektive Bewältigung innerer Konflikte an den Juden

2. Wir haben (k)eine Wahl

An einer entscheidenden Stelle der *Überlegungen* spricht Sartre davon, der Antisemitismus sei „eine freie und totale Wahl" (14) und zwar die Wahl eines spezifischen Typus von unaufrichtiger Existenzweise. Um dies richtig zu verstehen, sollen die Begriffe der Freiheit, der Wahl und der Unaufrichtigkeit näher betrachtet werden, die vor allem in Sartres Hauptwerk Das *Sein und das Nichts* entfaltet wurden. Wie bereits angedeutet, wird die These, der Antisemit wähle seine Existenzweise, in der spärlichen Rezeption häufig missverstanden oder nicht in ihrer letzten Konsequenz durchdacht. Meist wird der Eindruck erweckt, Sartres dezisionistischer Ansatz weise auf die moralische Verantwortung und den freien Entschluss der Täter hin. Dass dieser Eindruck zumindest teilweise irreführend ist, soll im Folgenden anhand der Paradoxien einer dezisionistischen Freiheitsauffassung, wie sie Sartre in kaum zu überbietender Form vertreten hat, dargelegt werden. Wir werden dabei schrittweise erkennen, dass Sartres Kategorien leider nicht oder nur sehr bedingt dazu geeignet sind, die subjekttheoretische Lücke in der Theorie des Antisemitismus zu füllen.

2.1. Zur Freiheit verurteilt

Den Zugang zur Freiheit wählt Sartre über das Nichts. Das Nichts kommt ihm zufolge durch die menschliche Existenz in die Welt. Die Frage oder die Suche beinhalten demnach die Möglichkeit des Nichts – eine negative Antwort auf die Frage nach der Existenz der Dinge, ein Nichtauffinden des gesuchten Freundes, ein Nichtwissen, ein Negieren durch Bestimmen usw. Dieses Nichts soll nicht aus dem Vergleich zweier affirmativer Urteile entspringen können, z.B. nicht durch Konfrontation von ‚ich erwarte 100 Francs in meiner Hosentasche' mit ‚es sind 20 Francs in meiner Hosentasche' zu ‚es sind keine 100 Francs dort, *nur* 20' (vgl. SN, 62f.). Eine Begründung dafür sucht man in Sartres Text vergeblich, dafür findet man umso mehr blumige und unverständliche Metaphern (vgl. v.a. 62). Das Nichts (das ‚Nichten', Negieren) verweist für Sartre deshalb auf Freiheit, weil es nicht aus „positive[n], psychische[n] Ereignisse[n], affirmative[n] Urteile[n]" (62) entspringen könne: Die Frage ist nur möglich durch einen Abstand zum unmittelbaren Sein und seiner nichtreflexiven Wahrnehmung, durch eine reflexive Erwartungshaltung. Das An-sich-Sein dagegen ist reine Positivität (82). In der Frage „entgeht er [der Mensch] der Kausalordnung der Welt" (82). Das Gegebene ist immer bloß da, das Urteil über einen Sachverhalt hingegen kann positiv oder negativ ausfallen, es besteht die Wahl. Das Negieren existiert somit nicht im An-sich-Sein, dieses kann auch keinen Akt der Negation bewirken, daher ist dieser Akt absolut frei. Freiheit ist der „fortwährende Modus des Losreißens von dem, was ist" (101) und „Losreißen von sich selbst" (85), damit radikal negativ bestimmt. Der Mensch ist für Sartre also nie bloß positives Sein (An-sich), er ist immer in reflexiver Distanz zu sich selbst und der Welt, ist Für-sich-Sein. Ulrich Pothast zufolge liegt der Grund für Sartres Schluss vom Nichts auf die Freiheit, also von der nichtenden Leistung des Bewusstseins auf die Bedingung, die dieser Leistung vermeintlich zugrunde liegt,[25] in der Nichtbeachtung des Unterschieds „zwischen intentionalem Akt und seinem Gegenstand".[26] In der Tat korreliert Sartre ja ohne weiteres „positive, psychische Ereignisse" und „affirmative Urteile" (62). Die „Kategorie des Nein" sei hingegen keine „*tatsächlich* im Geist existierende Kategorie als positives, konkretes Verfahren zum Zusammenbrauen [sic!] und Systematisieren unserer Erkenntnisse, [die] plötzlich ausgelöst wird durch die Anwesenheit gewisser affirmativer Urteile in uns" (62). Sie sei vielmehr „Existenzverweigerung" (62). Pothast betont dagegen, auch „das Vorstellen eines nicht Seienden" sei ein psychischer „Akt wie andere (und in diesem Sinn ein Ereignis wie andere)",[27] auch wenn der Inhalt des Denkaktes eine Negation beinhalte. Zudem sei die Erwartungshaltung, von der ausgehend das „Nichteintreten des Erwarteten" als Mangel erfahren werde, „erzeugt durch eine Serie gleichartiger Ereignisse, und wenn irgend etwas ein Fall von Kausalität ist, dann ist dies einer."[28]

25 Vgl. Pothast 1980, 93.

26 Ebd., 94.

27 Ebd., 94.

28 Ebd., 95.

Freisein bedeutet für Sartre nun nicht, sein eigener Grund sein, also die Möglichkeit des Wählens und Negierens gewählt zu haben. Das führte nämlich in einen unendlichen Regress: Frei sein, die eigene Freiheit (oder Unfreiheit) zu wählen, setzt Freiheit der Wahl voraus. Die freie Wahl der Freiheit müsste dann wiederum frei gewählt werden können usw. „Wenn man also die Freiheit definiert als das Dem-Gegebenen-Entgehen, Dem-Faktum-Entgehen, so gibt es ein Faktum des Dem-Faktum-Entgehens" (838). Der Mensch ist damit in zweifacher Weise konstitutiv *unfrei*: Er ist bloß kontingente Existenz, grundlos und nicht aus eigener Entscheidung da. Er ist zudem in der Weise des Freiseins da, die er ebenfalls nicht frei gewählt hat, d.h. er „ist dazu verurteilt, frei zu sein" (EH, 125, SN, 764). Wenn Sartre sagt: „[D]er Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht" (EH, 120f.), dann meint er also nicht, dass der Mensch allmächtig und sich ursprünglich selbst setzend sei. Er setzt weder ursprünglich die physischen und sozialen Bedingungen, in die er hineingeboren wird (obwohl er versuchen kann, sie zu verändern), noch wählt er, frei zu sein, also von diesen Bedingungen und von jeder Bedingung (oder Regel) unabhängig entscheiden zu müssen, fragen zu müssen, sich selbst definieren zu müssen. Definieren bedeutet hier, dass man das Vorgefundene affirmieren oder negieren kann und diese Affirmation/Negation grundlos ist, d.h. nicht kausal determiniert, also frei (losgerissen vom Sein als Positivität). Das ist der Sinn des Satzes, die Existenz gehe der Essenz voraus.

Der „philosophische Begriff der Freiheit" wird von Sartre mit Willensfreiheit identifiziert: Freiheit ist nicht Handlungsfreiheit, also „'Fähigkeit, die gewählten Ziele zu erreichen'". „Der Erfolg ist für die Freiheit in keiner Weise wichtig". Freiheit „bedeutet nur: Autonomie der Wahl" (SN, 836).[29] Freiheit ist Freiheit, einen Zustand zu bejahen/verneinen, ohne wiederum darin von einem Zustand bestimmt zu sein. Die Wahl ist zwar nur eine Haltung zu einem Bestehenden. Sie kann aber indirekt dieses Bestehende verändern, da z.B. nur die Haltung des Gefangenen, nicht im Gefängnis sitzen zu wollen und vielmehr fliehen zu wollen, einen Akt der Flucht motivieren kann, die Resignation aber nicht. Wahlfreiheit bedeutet nicht nur Spontaneität des Bewusstseins im Sinne der Abwesenheit empirischer/psychologischer Bestimmungsgründe, wie in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, sondern auch Abwesenheit aller vorgegebenen Kriterien des Entscheidens, bedeutet haltlose Freiheit: „[W]ir nehmen […] unsere Wahl, das heißt uns selbst, als nicht zu rechtfertigen wahr, das heißt, wir erfassen unsere Wahl als nicht von irgendeiner vorherigen Realität herrührend". In der Wahl haben wir es mit der „grundlosen Bestimmung des Für-sich durch es selbst" zu tun (805). D.h., es fehlt bei Sartre ein positiver Begriff der Willensfreiheit, wie er von Kant mit der Bestimmtheit durch das selbst gegebene moralische Gesetz formuliert wurde. Im Kantschen Verständnis ist ein freier Wille, der weder von Naturgesetzen noch von intelligiblen moralischen Gesetzen bestimmt ist, nichts, „ein Unding".[30]

2.2 Unaufrichtigkeit als Fluchtmodus

Das Bewusstsein der eigenen Freiheit, das Sartre zufolge identisch ist mit dem der Haltlosigkeit, Gottlosigkeit, Abwesenheit der Rechtfertigung durch Vorgegebenes, bewirkt Angst als existenzielle Erfahrung. Es gibt zwar faktisch Vorgegebenes, aber meine Haltung zu diesem ist nicht vorgegeben. Ich muss meine eigenen Kriterien zur Bewertung dieses Vorgegebenen erst aus dem Nichts heraus entwickeln und zwar in jeder Sekunde erneut, ohne dass die vorhergehende Entscheidung die nachfolgende notwendig machte. Freiheit bedeutet für Sartre, da rein negativ bestimmt, Ausgeliefertsein an ein jederzeit grund- und kriterienloses Entscheiden:

> „Das Schwindelgefühl ist Angst, insofern ich davor schaudere, nicht etwa in den Abgrund zu fallen, sondern mich hinabzustürzen." (91) – „ich bin nicht der, der ich sein werde. Zunächst bin ich es nicht, weil Zeit mich davon trennt. Ferner weil das, was ich bin, nicht der Grund dessen ist, was ich sein werde. Schließlich weil überhaupt kein aktuell Existierendes genau das bestimmen kann, was ich sein werde [...] Das Bewußtsein, seine eigene Zukunft nach dem Modus des Nicht-seins zu sein, ist genau das, was wir Angst nennen [...] Wenn nichts mich zwingt, mein Leben zu retten, hindert mich *nichts*, mich in den Abgrund zu stürzen. Das entscheidende Verhalten wird aus einem Ich hervorgehen, das ich noch nicht bin" (95f.).

Freiheit ist das Sein des Bewusstseins (Für-sich), Angst ist das Sein des Freiheitsbewusstseins (91). Angst ist per definitionem solche vor dem Unbestimmten. Das Unbestimmte par excellence ist aber Sartre zufolge meine Freiheit, mein spezifisch menschlicher Seinsmodus. In der Angst erfasst man die „totale Unwirksamkeit des vergangenen Entschlusses" (97), den Abgrund, der beständig zwischen Sein und Bewusstsein, zwischen Positivität und Entscheidung/Freiheit steht. Es existiert keine Verbindlichkeit vergangener Entscheidungen oder Kriterien. Sie müssen zu jedem Zeitpunkt „*ex nihilo* [...] und aus freien Stücken" (98) wieder bejaht, in Geltung gesetzt werden. Der Mensch ist durch seine Freiheit von seiner Vergangenheit (Wesen) und seiner Zukunft (zukünftiges Ich) abgeschnitten (102). Das Selbst ist „als fortwährender Modus des Losreißens, von dem, was ist" (101) kein konstantes Ich, sondern leerer *Entscheidungspunkt.*

Die Angst ist auch „ethische Angst" (106), denn Freiheit ist „unbegründete Begründung" von Werten. Man entscheidet sich nicht aufgrund von Kriterien, sondern für Kriterien.[31] „Folglich ist meine Freiheit die einzige Grundlage meiner Werte, und nichts, absolut nichts rechtfertigt mich, diesen oder jenen Wert [...] zu übernehmen" (106). Die Existenz moralischer Begründungen

29 Das hat Sartre die Kritik Herbert Marcuses (2004b, 33f.) eingebracht, das freie Subjekt sei bei ihm nicht mehr Ausgangspunkt der rationalen Bestimmung und Aneignung der Welt, sondern letzter Zufluchtsort und Ausdruck liberaler Ideologie inmitten totalitärer Verhältnisse. Die freie Wahl zwischen Versklavung und Tod, eines von Sartres Lieblingsbeispielen in Das Sein und das Nichts, sei Fluchtpunkt und Anker der absoluten Spontaneität ohne raumzeitliche Bewegungsfreiheit. Sartre korreliere also Freiheit mit Tod, nicht mit einem gelungenen Leben. Tatsächlich gibt Sartre recht zynisch zu erkennen, die Juden könnten jederzeit die Verbote des NS übertreten, wenn, ja wenn ihnen nicht so sehr an ihrem Leben gelegen wäre (vgl. SN, 903).

30 Vgl. Kant 1998c, 81.

31 Hierbei radikalisiert Sartre das Problem der Entscheidung in Situationen moralischer Dilemmata (vgl. EH, 126f.) zu einer dezisionistischen Ethik. Korrekt ist sein Hinweis darauf, dass eine Pflichtethik wie die Kants moralische Dilemmata entweder ausblendet oder das Individuum hilflos in ihnen zurücklässt. Ob man daher, wie Sartre, moralisches Handeln prinzipiell nicht von der Regel, sondern von der Ausnahme her denken muss (die freilich in modernen Gesellschaften so selten nicht ist) und eine kriterienlose Entscheidung für Kriterien postulieren kann, ist aber eine ganz andere Frage.

determiniert nicht meine Anerkennung derselben: Über Sollen/Nichtsollen (Gültigkeit/Ungültigkeit eines Gebots) entscheide ich ohne Kriterien, die mich darin leiten oder legitimieren (108). Ich kann mich nie auf die Anweisung einer äußeren Instanz oder gegebenen Regel berufen, weil ich entscheiden muss, dass diese eine sittliche/gute/richtige ist. Meine eigene Entscheidung gibt der Anweisung also ihren Wert und diese Entscheidung ist nicht überschreitbar:

> „Wenn eine Stimme sich an mich richtet, werde immer ich es sein, der entscheidet, diese Stimme sei die des Engels; wenn ich meine, jene Handlung sei gut, bin ich es, der wählt zu sagen, diese Handlung sei gut und nicht schlecht." (EH, 123).

Etwas ist also dann gut, wenn und weil ich es so will. Ich kann mich nicht darauf herausreden, ich wolle es, weil es an sich gut sei, denn es „gibt kein *a priori* Gutes" (124). Sartre wendet sich so gegen Kants Korrelation von Freiheit und Vernunft: Positive (Willens-)Freiheit ist Kant zufolge eine nichtkausale Nötigung der Willkür durchs Sittengesetz.[32] Kant verkoppelt Moral, Vernunftordnung und Freiheit unauflöslich miteinander. Nach Sartre wäre das aber eine Essenz, die der Existenz vorausginge, damit Unfreiheit.[33]
Was bedeutet nun seine These, der Antisemit fliehe vor seinem Menschsein, d.h. seiner Freiheit? Im strengen Sinn kann man vor der Freiheit nicht fliehen, nur vor dem Freiheitsbewusstsein, also der Angst. Doch die Angst bleibt Sartre zufolge immer gegenwärtig: „ich muß ständig daran denken, um aufzupassen, daß ich nicht daran denke" (SN, 115). Die

> „Flucht vor der Angst ist nur ein Modus, sich der Angst bewusst zu werden. So kann sie eigentlich weder verborgen noch vermieden werden" (115) – „ich kann ja einen bestimmten Aspekt meines Seins nur dann ‚nicht sehen' wollen, wenn ich über den Aspekt, den ich nicht sehen will, genau im Bilde bin" (115).

In der „Unaufrichtigkeit" entscheidet man sich nun dazu, die Angst zu sein in der Form sie nicht zu sein. D.h. sie setzt Freiheit (als Quelle der Angst) voraus, ist nichtendes Verhalten gegenüber dem nichtenden Verhalten: *In der Unaufrichtigkeit lebt man so, als sei die Theorie von der Determiniertheit des Menschen, z.B. durch ‚Rasse, Blut und Boden' richtig, obwohl man weiß, dass sie falsch ist.* Sartre kritisiert dabei den Versuch der Psychoanalyse, die Unaufrichtigkeit in ihrer Paradoxie aufzulösen, „die Koexistenz zweier kontradiktorischer und komplementärer Strukturen, die sich gegenseitig implizieren und zerstören" zu sein (130), d.h. ein ‚etwas vor sich selbst Verbergen' zu sein („bedeutet, daß ich als Täuschender die Wahrheit kennen muß, die mir als Getäuschtem verborgen ist" (123)). Die Psychoanalyse könne dieses Problem nicht lösen, weil die Aufteilung in unbewusste und bewusste Instanz nicht die Zensur selbst, die Verdrängung und den Widerstand erklären könne (vgl. 128f.).
Doch auch die Ehrlichkeit, das Zugestehen dessen, was man ‚ist' (jetzt gerade, als ‚Charakter'), ist für Sartre nur ein Modus der Unaufrichtigkeit (146f.). Beide versuchen, das menschliche Sein zum An-sich-Sein zu machen: „Der Mensch, der sich eingesteht, daß er böse ist, hat seine beunruhigende ‚Freiheit zum Bösen' gegen eine leblose Bosheit eingetauscht" (150), er entdeckt in sich Triebe, Neigungen, einen Charakter, ohne zu bedenken, dass diese nur durch seine freie Wahl wirksam werden können (146).
Wie ist für Sartre aber die Unaufrichtigkeit möglich? Er betrachtet drei Dimensionen der „Weltanschauung der Unaufrichtigkeit" (155):
1) Die unaufrichtige Person entscheidet zunächst über „die Natur der Wahrheit" in dem Sinne, „nicht zuviel zu verlangen, sich für befriedigt zu halten, wo sie kaum überzeugt ist, und ihre Übereinstimmung mit ungewissen Wahrheiten durch Entschluß zu erzwingen" (155). Soll das heißen, es gebe nur „kaum überzeugte" Antisemiten? Diese Frage stellt auch Daniel Goldhagen an Sartre und weist die Konstruktion des Antisemitismus als ‚unaufrichtige' Seinsweise schroff zurück.[34] Folgt man Goldhagen, so bedient Sartre hier die anachronistische und rationalisierende Tendenz, den Antisemitismus als feste Überzeugung eines Menschen für unmöglich zu erklären. In den Überlegungen findet sich eine abweichende Darstellung der Unaufrichtigkeit des Antisemiten: Er wähle „falsch zu schlussfolgern", weil er sich „nach Abgeschlossenheit sehnt" (ZJ, 15). Der vernünftige Mensch wisse, dass seine Wahrheiten niemals endgültig sind und daher in Zweifel gezogen werden können. Er könne neue Erfahrungen machen, solche, die seine Ansichten in Frage stellen. Der Antisemit hingegen erschrecke vor der Form des Wahren, dem Prozess „unendlicher Annäherung", des Lebens „in der Schwebe". Er suche nach festen, angeborenen Anschauungen, werde „von der Beständigkeit des Steins angezogen".[35] Nur der Modus des sich-von-den-Leidenschaften-bestimmen-Lassens könne dauerhaft Denken und Erfahrungen „an den Rand drängen" (16). Was bleibt, ist aber die These, hier liege eine Wahl der Irrationalität vor (wohlgemerkt: nicht eine irrationale Wahl!), ja, der

---

32 Vgl. Kant 1998b, 138, 144.

33 Damit kritisiert Sartre das, was Leonhard Creuzer, ein hellsichtiger Zeitgenosse Kants, den „intelligiblen Fatalismus" genannt hat (Creuzer 1975, 282). Dieser impliziere die Identifikation von Freiheit mit Moralität, womit unsittliches Handeln folglich unfreies Handeln wäre (ebd., 279). Diese Tendenz findet sich eindeutig bei Kant: Noch in der Einleitung zur Metaphysik der Sitten betont er, „daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann". Daher sei „allein" die „Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft [...] ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen" (Kant 1998a, 333). Später revidiert Kant diese Einschätzung und tendiert immer stärker zum Dezisionismus. Zur Kritik an Kants unvereinbaren Freiheitstheorien, d.h. sowohl an seiner intellektualistischen als auch seiner dezisionistischen, vgl. Klar 2007, 67-80. Klars Argumente gegen den Dezisionismus treffen dann auch Sartre.

34 Vgl. Goldhagen 2004, 31. Allerdings reproduziert Goldhagen wiederum die generelle Ablehnung von Sartres Überlegungen aufgrund von deren vermeintlich fehlender Faktenbasis (ebd.). Er erkennt nicht, wie viel seine Axiome der Antisemitismusforschung (vgl. Goldhagen 1998, 58ff.) mit Sartres Ansatz gemein haben, sprich, wie weitgehend sie von diesem vorweggenommen wurden.

35 Die „Sehnsucht" nach „der starren und verrückten Stimmigkeit einer Ideologie", die „von aller überprüfbaren Erfahrung getrennt" ist, betont auch Hannah Arendt als Kennzeichen der totalitären Haltung (Arendt 1998, 747, 763). Allerdings bringt Arendt diese Sehnsucht nach einer starren „fiktive[n] Welt" mit soziohistorischen Bedingungen in Verbindung, der „Heimatlosigkeit in einer Welt, in der sie [die Individuen] nicht mehr existieren können, weil der anarchische Zufall in Form vernichtender Katastrophen ihrer Herr geworden ist" (746) und sie atomisiert hat (vgl. 747). Dies erinnert an Fromms These von der Flucht vor der negativen Freiheit.

Antisemit sei „genußvoll unaufrichtig" (16): „Glauben sie nicht, die Antisemiten würden sich über die Absurdität dieser Antworten [‚ich hasse die Juden, weil der jüdische Kürschner mich betrogen hat' usw.] etwas vormachen. Sie wissen, daß ihre Reden fragwürdig und oberflächlich sind." Der Antisemit verschließt sich „nicht" der Erfahrung, „weil seine Überzeugung stark ist; seine Überzeugung ist vielmehr stark, weil er von vornherein gewählt hat, verschlossen zu sein" (16). Wenn ich also wähle, falsch zu schlussfolgern, dann habe ich natürlich keine mir evidenten ‚starken Überzeugungen', die mich das objektiv Falsche für wahr halten lassen und mich in meinen Urteilen leiten. Nein, ich blicke immer schon gebannt auf die Wahrheit.[36]

2) Wer aber bisher glaubte, die Wahl der Unaufrichtigkeit sei eine bewusste (reflektierte) Selbsttäuschung, der irrt. Plötzlich spricht Sartre davon, bei der Wahl der unaufrichtigen Existenzweise handle es sich „nicht um eine reflektierte, willentliche Entscheidung, sondern um eine spontane Bestimmung unseres Seins" (SN, 155). Was das heißen soll, wird auch nicht durch Sartres Beispiel deutlicher, man lasse sich unaufrichtig werden, „so wie man einschläft" (156).

3) Damit hängt schließlich die letzte Behauptung zusammen, man sei unaufrichtig, „so wie man träumt" (156). Es sei „ebenso schwierig, aus" dem Seinsmodus der Unaufrichtigkeit „herauszukommen wie aufzuwachen". Hier rekurriert Sartre auf die eigene Schwerkraft dieser Seinsweise, worauf auch Harald Welzer – ohne Sartre zu erwähnen – im Kontext des Mitläufer- und Täterverhaltens hinweist: Menschen tendierten dazu, einmal getroffene Grundsatzentscheidungen über das Verhalten in bestimmten Situationen beizubehalten.[37]

Gemäß den philosophischen Grundkategorien aus Sartres Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* ist die These, der Antisemit fliehe vor der Freiheit, allein existentialontologisch interpretierbar. Es ist die Angst vor meinem zukünftigen Ich, meinen zukünftigen Entscheidungen, vor der absoluten ontologischen Haltlosigkeit, durch die *ich mich dazu bringe*, vor mir selbst das eigenartige Schauspiel der Unaufrichtigkeit aufzuführen, in dem ich derjenige bin, vor dem ich die Tatsache meiner Freiheit zu verbergen versuche.[38] Sartres Kategorien sind hier noch vollkommen ahistorisch und ungesellschaftlich, Flucht vor der Freiheit wird verstanden als Reaktion auf, warum auch immer, nicht ausgehaltene Willensfreiheit, der ich also auch unmittelbar gewiss sein muss – Sartre spricht von einer „*Evidenz* der Freiheit" (110). Diese Evidenz wird in und mittels der Unaufrichtigkeit bekämpft.[39] Zudem ist völlig unklar, welchen Status die Wahl der Unaufrichtigkeit haben soll. Einmal wird sie in Abgrenzung zur Psychoanalyse als bewusster Selbstbetrug gedeutet („daß ich als Täuschender die Wahrheit kennen muß, die mir als Getäuschtem verborgen ist"), dann scheint diese Wahl uns geradezu zuzustoßen („nicht um eine reflektierte, willentliche Entscheidung"). Dass Sartres Begriff der Wahl schließlich in diese letztgenannte Richtung geht, soll zum Abschluss gezeigt werden.

2.3 Handlung und Wahl

Sartre ist Praxisphilosoph. Die Praxis, um die es ihm zunächst und vor allem geht, ist aber nicht die raumzeitliche Praxis der Handlungsfreiheit, sondern die Wahl, die Praxis der Willensfreiheit.

Handlungen sind für Sartre grundsätzlich intentional (753), Handlungsbedingung ist ein Desiderat, ein Mangel, genannt *„Negatität"* (754). Die Konstatierung eines Mangels setzt einen Entwurf voraus: Ein Haus wird nur dann gebaut, wenn ein Konzept des Hauses als *„erwünschtes* und nicht realisiertes Mögliches" gegeben ist. Handeln impliziert eine doppelte Nichtung: Erstens den Abstand vom Gegebenen und die Setzung eines Nicht-Seienden (Utopie/Plan/Entwurf); zweitens die Betrachtung des Gegebenen ausgehend von diesem Nichtseienden als Mangel. Sartre bringt die These vor, die Unerträglichkeit eines Zustands als Motiv zum Handeln sei Resultat unserer Bewertung des Zustands ausgehend von einem Entwurf (756f.). Dabei könne „kein faktischer Zustand", ob soziale Struktur oder psychologische Bedingung, „von sich aus irgendeine Handlung motivieren". Denn das An-sich verweise nur auf sich selbst, nicht auf ein nicht Seiendes, von dem aus der Zustand als Mangel erfahren werden könnte, was wiederum Bedingung für Handlungsmotivation sei.

Da der Entwurf nicht vom An-sich-Sein ausgehen kann, kann er nur aus reiner Freiheit geschehen, impliziert „die permanente Möglichkeit, mit seiner eigenen Vergangenheit zu brechen, sich von ihr loszureißen, um sie im Licht eines Nicht-Seins betrachten [...] zu können" (758). Jedes Handeln ist also für Sartre motiviert, doch die Entstehung eines Motivs setze einen spontanen Akt der Bewertung voraus. In Kurzform: 1. Deskriptive Erfassung des Zustands; 2. Entwurf eines Konzepts des Anders-sein-Könnens; 3. Vergleich mit dem Zustand, der damit als Mangel erfahren wird; 4. Mangelerfahrung als Motiv zur Veränderung des Zustands. Erst das absolut freie Bewusstsein verleihe also einer Faktizität den Wert eines Antriebs/einer Motivation (759f.). Die Situation z.B. des Arbeiters und das dadurch bewirkte „Leiden" (!) erscheine ihm „natürlich: es ist, und weiter nichts" (756). Sartre meint also,

> „daß nicht die Härte einer Situation und die von ihr auferlegten Leiden Motive dafür sind, daß man sich einen andern Zustand der Dinge denkt, bei dem es aller Welt besser ginge; im Gegenteil, von dem Tag an, da man sich einen andern Zustand denken

36 Hier scheint auch kein Platz für einen Begriff notwendig falschen Bewusstseins, der – man muss es immer wieder sagen – nicht impliziert, Menschen seien zu verkehrten Auffassungen über die Wirklichkeit determiniert. Ein verdinglichtes Bewusstsein, das durch die Alltagserfahrungen mit kapitalistischen Reichtumsformen geprägt ist, kann Sartre daher als eine (wenn auch keinesfalls einzige) Quelle antisemitischer Einstellungen nicht berücksichtigen. In der ideologiekritischen Perspektive liegt dagegen die Stärke der Arbeit von Postone 2005.

37 Vgl. Welzer 2007, 59f.

38 Dabei ist fraglich, ob die Wendung ‚meine Entscheidungen' für die unverbundenen Entscheidungspunkte überhaupt Sinn macht. Denn ‚ich' bin ja angeblich gar nicht das ‚Ich', das in der nächsten Sekunde entscheidet.

39 Von einer anderen Seite her kritisiert Arthur C. Danto Sartre. Ihm zufolge ist die absolute Freiheit eine reflexive Erkenntnis oder zumindest Annahme, die keineswegs eine Evidenz bezeichnet. Damit könnten Menschen also durchaus an den Determinismus glauben, „ohne jemals etwas anderes gekannt oder gedacht zu haben" (1977, 74) – man denke etwa an einen im Sinne der Augustinischen Gnadenlehre erzogenen mittelalterlichen Christen oder an ein fünfjähriges palästinensisches Kind, das in einer Hamas-Familie aufgezogen wurde. Zwar mögen deren Versuche, sich zum bloßen Objekt göttlicher Willkür zu machen oder zur reinen volksgemeinschaftlichen Identität aufzuschwingen, zum Scheitern verurteilt sein, sie wären dennoch kein Ausdruck von Unaufrichtigkeit im Sartreschen Sinne.

kann, fällt ein neues Licht auf unsere Mühsale und Leiden und entscheiden wir, daß sie unerträglich sind“ (756).

Diese Entscheidung muss also strikt unmotiviert sein. Das ist aber vollkommen abwegig: Allein die Bezeichnung „Leiden“ weist auf eine präreflexive Form der Mangelerfahrung hin. Diese mag nicht zum revolutionären Handeln motivieren – insofern stimmt Sartres Konzept – doch sie kann immerhin zu einem anderen Handeln (individuelle Verbesserungsversuche/Anpassung an den Arbeitsmarkt/reformistisches Handeln) motivieren. Schließlich muss auch Sartre anerkennen, dass menschliches Handeln durch Leidenschaften motiviert ist. Diese werden aber kurzerhand mit der Eigenschaft der „Autonomie“ versehen, da sie „Zwecke setzen“ (769). Damit wird, nur um die Behauptung beizubehalten, das An-sich weise keine Negativität auf, paradoxerweise nun affektbestimmtes Handeln zum autonomen Handeln umgedeutet.[40] Wie dann die Behauptung aufrecht erhalten werden kann, jegliche Zwecksetzung sei Resultat absolut freier Wahl („Die menschliche-Realität kann ihre Zwecke, wie wir gesehen haben, weder von draußen noch von einer angeblich inneren ‚Natur' erhalten. Sie wählt sie“ (770)), bleibt unerfindlich.
Menschliche Handlungen sind Sartre zufolge prinzipiell unerklärlich. Wären sie erklärbar, könnte von Freiheit im radikalen Sinne keine Rede mehr sein. Es bleibe aber die Möglichkeit des Handlungsverstehens, die existenziale Hermeneutik. Sie operiert mit einer regressiv-progressiven Methode: Handeln hat zwar Motive und untergeordnete Zwecke, diese sind aber durch einen Initialentwurf konstituiert und nur durch ihn hindurch verständlich. Im zu verstehenden Handeln existiert eine „Hierarchie der Interpretationen“ bzw. Zwecke. Die Handlung verweist auf untergeordnete Zwecke und Motive, die auf tiefer liegende verweisen und von ihnen her verständlich werden. In der regressiven Analyse („rückwärtsschreitende[n] Dialektik“ (793) oder „regressive[n] Psychoanalyse“ (797)) wird von den untergeordneten Zwecken zu den tiefer liegenden geschritten, „bis man auf die Bedeutung trifft, die keine andere Bedeutung mehr impliziert und nur auf sich selbst verweist“ (793). Durch eine „synthetische Progression steigt man von diesem äußersten Möglichen wieder hinauf zu der betrachteten Handlung und erfaßt ihre Integration in die totale Gestalt“ (797f.). Handlungen sind damit zwar nicht grundlos, haben sogar einen letzten Grund. Dieser freie Entwurf auf ein Nichtsein, eine Möglichkeit hin aber „läßt sich nicht ‚erklären'“ (778). Die untergeordneten Zwecke und Mittel (Taten) erhalten von diesem Entwurf her ihren Sinn (durch Einordnung in die Totalität, die durch den Urzweck geeint ist). Diese Handlungen und Zwecke sind bezogen auf den Initialentwurf sinnadäquat (wie man mit Max Weber sagen kann),[41] aber keinesfalls notwendig (vgl. 804, 813). Denn erstens besteht innerhalb einer Sinntotalität die Möglichkeit der Wahl indifferenter Möglichkeiten, also solcher Zwecke, die für die Gesamtstruktur unerheblich sind (als Beispiel verwendet Sartre die Veränderung von gestaltunerheblichen Details beim Gestaltsehen). Es gibt also eine entwurfsinterne Zweckvariabilität, deren Wahl nicht vom Sinnganzen her verständlich zu machen ist. Zweitens ist die Modifikation des Grundentwurfs „immer möglich“ (804f.), damit auch ein (bezogen auf den vorherigen Entwurf) sinninadäquates Handeln. Diese Änderung des Grundentwurfs ist aber selber grundlos, „*nicht zu rechtfertigen*“ (805). Das Leiden an einem Entwurf bzw. seinen Folgen kann dabei nicht das Motiv für dessen Negation sein. Motive, so Sartre, existieren immer nur innerhalb eines Entwurfs. Negiere ich den Entwurf und seine Konsequenzen für mich, bin ich schon über diesen Entwurf hinaus in einem anderen Sinnganzen. Stecke ich noch im alten Entwurf, sind meine Motive darin nur auf diesen bezogen, also Mittel seiner Realisierung, nicht seiner Abschaffung. Auch hier ist eine immanente Negation vollkommen ausgeschlossen und nur ein unvermittelter Sprung von einem Entwurf in einen anderen denkbar.
Zum besseren Verständnis sei Sartres Handlungstheorie noch einmal zusammengefasst:
1) Menschliches Sein ist Handeln. Seine Eigenschaften sind nur als „Einheit von Verhaltensweisen“, nicht in der Art von Dingen gegeben.
2) Die Bestimmungsgründe des Handelns sind ebenfalls Resultat von Handlungen – Wahlakten/Entwurfshandlungen/Zwecksetzungen.
3) Die Intention als Definiens des Handelns ist durch Überschreitung einer Situation gekennzeichnet. Antriebe/Motive des Handelns sind nur von Zwecken her existent. Diese können nicht vom An-sich gesetzt werden, das nur auf sich und seine Gegebenheit festgelegt ist. Allein der Bruch mit dem Gegebenen (Nichtung) ermöglicht also die Intention: Zwecksetzung (Entwerfen auf meine Möglichkeiten) und Einschätzung (der Situation von diesem Entwurf her). Das Bewusstsein/die Freiheit setzt diese letzten Zwecke, die der Welt Sinn verleihen und die Handlung konstituieren. Es ist zwar auf das An-sich verwiesen (Bewusstsein von etwas), doch nicht durch das Gegebene bedingt. Es „existiert als Degagement von einem bestimmten existierenden Gegebenen und als Engagement auf einen bestimmten, noch nicht existierenden Zweck hin“ (828).
4) Die Freiheit des Bewusstseins existiert, da sie nicht vom Gegebenen her begriffen werden kann, als unbedingte Handlung (Wahl): Der letzte Zweck, der die Intention ermöglicht, welche die Handlung definiert, ist nicht durch anderes bedingt, ist grundlos gewählt. Diese grundlose „Wahl ohne Stützpunkt, die sich ihre Motive selbst diktiert“ (829), diese Handlung, die Handlungen ermöglicht, ist keine Abwägung von Motiven/Antrieben, sondern die Grundlage für die Existenz von Abwägungskriterien und Motiven. Ein „reflektierter Entschluß in bezug auf bestimmte Zwecke“ (769) findet Sartre zufolge immer schon „im Rahmen von Antrieben und Zwecken“ statt, „die vom Für-sich bereits gesetzt sind“ (771).[42] Die *reflektierte* Wahl ist eine innerhalb eines Entwurfs, der durch eine spontane Initialwahl hervorgebracht wurde, „einer ursprünglicheren, spontaneren Wahl als einer, die man willentlich nennt“ (EH, 121), die also „nichts“

40 Die Struktur des Für-sich-Seins will Sartre auch im Affekt entdecken. Vgl. kritisch dazu Hengelbrock 1989, 124. Der Affekt ist Hengelbrock zufolge alles andere als autonom. Er ist vielmehr (um mit Kant zu sprechen) Ausdruck pathologischer Affizierung. Wenn man die Eigenschaft des Affekts, einen Zustand zu fliehen, als Autonomie bezeichnen wolle, schreibt Hengelbrock, müsse man absurderweise auch „der Pflanze Autonomie zusprechen“, da auch diese ihre Blätter zum Licht wende, also einen Zustand ‚negiere'.

41 Weber 2005, 14.

42 Vgl. auch EH, 121: „Denn was wir gewöhnlich unter wollen verstehen ist eine bewusste Entscheidung, die bei den meisten von uns erst später gefällt wird, von demjenigen, zu dem sie sich selbst gemacht haben.“

ist, „worüber wir irgendeine Kontrolle hätten".[43] Der ursprüngliche Entwurf schafft erst eine Seinsweise, ein Universum von Bedeutungen und Möglichkeiten, zwischen denen wir dann bewusst auswählen, also zum Beispiel das antisemitische Universum, innerhalb dessen dann bestimmte Handlungsoptionen vor dem Antisemiten auftauchen. Eine Seinsweise ist eine „Grundhaltung gegenüber dem Selbst, dem Leben allgemein und dem Anderen",[44] die „nicht Gegenstand meines reflektierenden Bewußtseins" ist, so „daß ich gleichsam Opfer meiner eigenen Seinswahl bin."[45]

Diese Wahl ist nicht unbewusst, sondern, was immer das heißen soll, „nicht-thetisch[e]" (SN, 802) Wahl. Das Bewusstsein ist Wahl, die aber nicht analytisch erfassbar sein soll. Wir können die Wahl „nur erfassen, indem wir sie leben" (802). „Aber", schreibt Sartre, „wenn der grundlegende Entwurf vom Subjekt vollständig *gelebt* wird und als solcher total bewußt ist, bedeutet das keineswegs, daß er von ihm zugleich *erkannt* werden muß" (978), dazu fehlten ihm die „notwendigen Instrumente und Techniken", um die Wahl „in Begriffe zu fassen" (979).

Dem Sartreschen Dezisionismus zufolge gehen die Werte, die als Kriterien einer erwünschten Lebensweise gelten, aus einer radikalen Wahl hervor, d.h. „aus einer Wahl, die nicht in irgendwelchen Gründen verankert ist. Denn", so stellt Charles Taylor fest, „in dem Maße, in dem eine Wahl auf Gründen basiert, sind diese schlicht als gültig aufgefasst und nicht als ihrerseits gewählt".[46] Erst durch die Wahl kommen für Sartre „alle Gründe zum Sein". Der Mensch „wählt […], ohne sich auf vorgefundene Werte zu beziehen" (EH, 136). Diese Position ist aber, wie Taylor zu Recht feststellt, „zutiefst inkohärent".[47] Eine Wahl, die weder von starken noch von schwachen Wertungen (d.h. aber vorgegebenen Kriterien) abhängt, eben radikal ist und diese erst als solche erschafft, ist ein „kriterienlose[r] unvermittelte[r] Sprung, der überhaupt nicht mehr als Wahl beschrieben werden kann". Der Akteur einer solchen Wahl wäre „völlig ohne Identität [...] eine Art ausdehnungsloser Punkt",[48] seine ‚Wahl' ein absichtsloses Fallen bzw. die „willentliche[...] Simulation eines Zufallsgenerators".[49] Sartres ‚Ich', das sich ängstigt, sich im nächsten Moment in den Abgrund zu stürzen (vgl. SN, 91, 95f.), ist kein Subjekt, das Verantwortung übernehmen könnte, sondern ein auf dem Meer eines regellosen Entscheidungsgeschehens schwimmender Korken. Sartres „Versprechen totalen Selbstbesitzes", so Taylor sehr treffend, „bedeutet in Wahrheit den totalen Selbstverlust".[50] Die radikale Wahl zwischen Wertungsalternativen „ist völlig verständlich, aber nicht die radikale", auf keinerlei Werte oder vorgegebene Wünsche rekurrierende „Wahl der Wertungsalternativen selbst."[51] Hier wäre keinerlei Abwägen mehr möglich, es sei denn man erachtet ein Abwägen ohne Waage für möglich. Man handelte dann, auch wenn Sartre das leugnen möchte, „einfach so" (EH, 136).

Wieder landen wir bei einem Konzept von Wahl, das sich dem, was man vernünftigerweise unter einem bewussten Akt versteht, für den man verantwortlich gemacht werden kann, entzieht.[52] Die Auffassung, Sartres Motiv der totalen und freien Wahl der antisemitischen Seinsweise erlaube Zurechenbarkeit[53] ist mindestens fraglich, wenn nicht gar völlig verfehlt. Denn eine mir selbst weder erklärliche noch durch Gründe rechtfertigbare ‚eigene' Wahl ist in keinem angebbaren Sinne unter meiner Kontrolle, also auch nicht zurechenbar. Es ist eher eine „*unpersönliche Spontaneität*" (TE, 86), wie Sartre sich an anderer Stelle ausdrückt. Doch auch wenn sie zurechenbar wäre und zwar im Sinne einer zynischen Unaufrichtigkeit, wären Zweifel an dieser Deutung angebracht. Es bliebe nur die Behauptung, die Antisemiten glaubten selbst nicht so recht an die Wahrheit ihrer Weltanschauung, diese diene ihnen geradezu instrumentell zur Bewältigung von (im philosophischen Sinne) ‚existenzieller' Angst.

Mit diesen zugegebenermaßen provisorischen Hinweisen soll kein Plädoyer für eine deterministische Betrachtung menschlicher Handlungen, insbesondere der antisemitischen Mordtaten verbunden sein. Fest steht allerdings – und diese Behauptung dürfte auch ein Determinist teilen: die Shoah war kein Reflex, auch nicht die Verrichtung einer Notdurft und erst recht kein Akt, bei dem keiner so genau wusste, was er tat, wie die unbelehrbaren Anhänger von Hannah Arendt und Zygmunt Baumann uns weismachen wollen.[54] Damit die Judenvernichtung Realität werden konnte, bedurfte es zunächst einmal (aber nicht allein) der Akzeptanz der antisemitischen Ideologie, das Töten von Juden sei eine sinnvolle Arbeit, die getan werden müsse. Warum das jemandem als sinnvoll erscheinen konnte, dafür bieten die Theorien von Moishe Postone, die *Elemente des Antisemitismus* von Horkheimer/Adorno, die Theorie des autoritären Charakters von Fromm und auch die vielen treffenden Beobachtungen und Schlussfolgerungen in Sartres Essay wertvolle Hinweise. Sartres existentialistische Subjekt- und Handlungstheorie allerdings scheint nur wenig geeignet, Licht ins Dunkel dieses furchtbaren Prozesses[55] zu bringen.

43 Danto 1977, 66.

44 Man erinnere sich hier an Sartres fast gleichlautende Definition des Antisemitismus als „Weltanschauung" (ZJ, 14).

45 Hengelbrock 1989, 135f.

46 Taylor 1999, 29.

47 Ebd., 34.

48 Ebd., 38.

49 Keil 2007, 173.

50 Taylor 1999, 38. Dieses Versprechen des Selbstbesitzes formuliert Sartre in EH, 121: „So besteht die erste Absicht des Existenzialismus darin, jeden Menschen in den Besitz seiner Selbst zu bringen und ihm die totale Verantwortung für seine Existenz aufzubürden." (121).

51 Taylor 1999, 29. Hartmut Rosa (2012, 249-253) rekonstruiert die sozialstrukturellen Bedingungen einer kapitalistischen ‚Beschleunigungsgesellschaft', die notwendig sind, um die Idee eines der Welt völlig unverbunden gegenüberstehenden und damit zugleich völlig entleerten „punktuellen Selbst[s]" (253) hervorzubringen, dessen Freiheit nur noch im Losgerissen-Sein von allem besteht und für das der andere Mensch nur noch Grenze der eigenen (außer dem Losgerissen-Sein nichts beinhaltenden) Freiheit, der ‚mögliche Tod meiner Möglichkeiten', ist. Auch Axel Honneth konstatiert treffend, Sartre erblicke in der Intersubjektivität lediglich den „Kampf um die Erhaltung der puren Transzendenz des Für-sich", bzw. einen „existentialistisch umgedeutet[en]" Kampf um Selbsterhaltung „der leeren Offenheit eines Für-sich" (Honneth 1990, 153).

52 Vgl. auch Pothast 1980, 100f. Fn. Ernst Tugendhat (2005, 241ff.) macht das Umkippen des existentialistisch-dezisionistischen Konzepts der Wahl in totale Heteronomie am Beispiel Heideggers, Rahel Jaeggi (1997, 38ff.) am Beispiel Hannah Arendts deutlich.

53 Vgl. Kunstreichs These, die Sartresche Theorie erlaube eine „Kritik des Antisemiten als des Subjekts, das für seine Wahl verantwortlich ist" (2010a, 11).

54 Vgl. v.a. den Philosophen Gerhard Gamm, der allen Ernstes meint, die Verbrechen der Shoah resultierten „mit aus der Gedankenlosigkeit der Beteiligten" (2005, 959).

55 In seiner Replik auf diesen Text (in: Prodomo Nr. 14, 2010b) unterstellt mir Kunstreich, ich spräche vom Prozess, um „die Subjekte

Siglen

ZJ: Sartre, Jean-Paul (1994) [1945/46]: Überlegungen zur Judenfrage. In: ders.: Überlegungen zur Judenfrage. Hamburg.
Ehre: Ders. (1994) [1976]: Die Ehre, die mir Jerusalem erweist. In: ders.: Überlegungen zur Judenfrage. Hamburg.
ME: Ders. (1999) [1960]: Fragen der Methode. Hamburg.
SN: Ders. (1994) [1943]: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 1994.
TE: Ders. (1994) [1936/37]: Die Transzendenz des Ego. In: ders.: Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays. Hamburg.
EH: Ders. (1994) [1946]: Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: ders., Philosophische Schriften I. Hamburg.

Adorno, Theodor W. (1993a) [1959]: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? In: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit, 14. Aufl. Frankfurt/M.
Arendt, Hannah (1998) [1951]: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. 6. Aufl. München.
Creuzer, Leonhard (1975) [1793]: Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens. In: R. Bittner/K. Cramer (Hg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Frankfurt/M.
Danto, Arthur C. (1977): Jean-Paul Sartre. München.
Flasch, Kurt (2009): Das Abendmahl: Ding oder Zeichen. Berengar von Tours gegen Lanfrank. In: Ders.: Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire. 2. Aufl. Frankfurt/M.
Fromm, Erich (1989c) [1936]: Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil. In: Ders.: Gesamtausgabe Bd. 1. München.
Gamm, Gerhard (2005): Zur Lage der Vernunft. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Vol 53/Heft 6.
Goldhagen, Daniel J. (1998) [1996]: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Berlin.
Ders. (2004): Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne. München.
Gross, Raphael (2010): Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral. Frankfurt/M.
Großheim, Michael (2002): Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement. Tübingen.
Grözinger, Karl-Erich (1999): Die „Gottesmörder". In: J.H. Schoeps/J. Schlör (Hg.): Bilder des Judenhasses. Augsburg.

[…] freizusprechen". Ja, ich „verachte" damit sogar die Subjekte. Dagegen führt Kunstreich an, niemand sei im NS zum Judenmorden gezwungen worden und jeder hätte sich auch anders entscheiden können. Nur habe ich auch nirgends geleugnet, dass sich die Täter bewusst für das Morden entschieden und nicht gezwungen wurden. Mit dem Wort Prozess ging es mir um den Hinweis darauf, dass die Judenvernichtung nicht eine isolierte Tat war, die von heute auf morgen vollzogen wurde, sondern Ausgrenzung, gesetzliche Diskriminierung, Deportation, Ghettoisierung und Vernichtung beinhaltete und dass diese Vernichtung selbst wiederum bewusste, ideologiegestützte Entscheidungen beinhaltete, deren situative und gesellschaftliche Bedingungen (nicht Determinanten!) aber nicht unberücksichtigt gelassen werden dürfen. Für Genaueres dazu vgl. u.a. Welzer 2007. Dass Kunstreich nicht willens oder in der Lage ist, auf meine in diesem Text dargelegten Thesen argumentativ zu reagieren, statt dessen blankes Ressentiment offenbart und mir auch noch eine Exkulpation der Täter unterstellt, ist in bestimmten linken ‚Zusammenhängen' gang und gäbe. Auf diese Art der Demagogie und Denunziation zu antworten, verlangte eine eigene Sozialpsychologie der – in diesem Fall antideutschen – Linken, die ich gerne anderen überlasse.

Haury, Thomas (2002): Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR. Hamburg.
Hengelbrock, Jürgen (1989): Jean-Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit. München.
Holz, Klaus (2010) [2001]: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Neuausgabe. Hamburg.
Honneth, Axel (1990) [1988]: Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität. In: Ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt/M.
Jaeggi, Rahel (1997): Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts. Berlin.
Kant, Immanuel (1998a) [1797]: Metaphysik der Sitten. In: Ders.: Werke Bd. 4, Darmstadt.
Ders. (1998b) [1788]: Kritik der praktischen Vernunft. In: ebd.
Ders. (1998c) [1785]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: ebd.
Keil, Geert (2007): Willensfreiheit, Berlin/New York.
Kettner, Fabian (2012): Die Herrschaft des Niemand. Hannah Arendts Konzept anonymer Herrschaft und seine Folgen. In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Münster.
Klar, Samuel (2007): Moral und Politik bei Kant. Eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Würzburg.
Kolakowski, Leszek (1960) [1956]: Die Antisemiten. Fünf keinesfalls neue Thesen als Warnung. In: Ders.: Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein. München.
Kraus, Karl (1989) [1933]: Dritte Walpurgisnacht. Frankfurt/M.
Kunstreich, Tjark (2010a): Mit „Israelkritik" gegen Antizionismus. In: Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache Nr. 13.
Ders. (2010b): Die Freiheit, die ich meine. (K)eine Antwort auf Ingo Elbe. In: Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache Nr. 14.
Marcuse, Herbert (2004b) [1948]: Existentialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres L'Etre et le Néant. In: Ders.: Schriften Bd. 8. Springe.
Nirenberg, David (2015) [2013]: Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens. München.
Postone, Moishe (2005) [1982]: Antisemitismus und Nationalsozialismus. http:// www. isf-freiburg.org/verlag/leseproben/postone-deutschland_lp.html (letzter Zugriff: 9.5.2013)
Pothast, Ulrich (1980): Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht. Frankfurt/M.
Rosa, Hartmut (2012): Situative Identität. In: Ders.: Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik. Frankfurt/M.
Salzborn, Samuel (2010): Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich. Frankfurt/M.
Schiller, Hans-Ernst (2006): Das Individuum als singuläre Existenz: Sartres Philosophie der Befreiung. In: Ders.: Das Individuum im Widerspruch. Zur Theoriegeschichte des modernen Individualismus. Berlin.
Simmel, Ernst (1980) [1946]: Antisemitismus und Massen-Psychopathologie. In: H. Dahmer (Hg.): Analytische Sozialpsychologie Bd. 1. Frankfurt/M.
Taylor, Charles (1999) [1977]: Was ist menschliches Handeln? In: Ders.: Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Indivi-

dualismus. Frankfurt/M.
Traverso, Enzo (2000) [1997]: Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah. Hamburg.
Tugendhat, Ernst (2005) [1979]: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. 7. Aufl. Frankfurt/M.
Weber, Max (2005): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Frankfurt/M.
Welzer, Harald (2007) [2005]: Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden. Frankfurt/M.
Wiggershaus, Rolf (1991) [1986]: Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung. 3. Aufl. München.

Anmerkung

Ingo Elbe hat am 01. November 2019 zum Thema *Kritik des Antisemitismus - Formen des Judenhasses von der Antike bis zur Gegenwart* referiert. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2019/04/14/ingo-elbe-kritik-des-antisemitismus-formen-des-judenhasses-von-der-antike-bis-zur-gegenwart/

Der Text erschien erstmals in der Zeitschrift *sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik.* Wir danken Autor und Redaktion für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

Alex Carstiuc

Léon Poliakov – Den Holocaust persönlich nehmen

Léon Poliakov gehörte zu jener ersten Generation von Holocaustforschern, die in alter jüdischer Tradition dem Vergessen entgegenarbeiteten und als »Churben-Historiker«[1] schon mit der Dokumentation der Verbrechen begannen, als die Vernichtung noch im Gange war. Lange bevor Termini wie »Holocaust« oder »Shoah« für die systematische Judenvernichtung verwendet wurden, begannen überall in Europa Verfolgte, die oftmals auch dem aktiven Widerstand angehörten (wie Léon Poliakov beispielhaft belegt), sich der Dokumentation und Analyse der gegen sie verübten Verbrechen anzunehmen.

Der Grundsatz »Zahor! Erinnere Dich« ist ein wesentlicher Bestandteil der jüdischen Kultur. Zurückverfolgen lässt sich dieser Auftrag des Erinnerns bis zu den Verbrechen und Kriegen gegen die Juden in der Antike, beginnend mit der Zerstörung des Ersten Tempels 587 v. u. Z. sowie der nachfolgenden babylonischen Gefangenschaft. Die griechischen Pogrome gegen die Juden in Alexandria 38 v. u. Z., der Jüdische Krieg 66-73 n. u. Z., Pogrome während des Ersten Kreuzzuges 1096 sowie die Angriffe und Massaker an Juden im zaristischen Russland und im russischen Bürgerkrieg, vor allem in der Ukraine in den 1920er Jahren[2], wurden akribisch für die Nachwelt aufgezeichnet. Bereits 1942/43 vergrub Emanuel Ringelblum[3] mit seiner Gruppe *Oneg Schabbat* (dt.: Freunde des Schabbats) Blechkisten und Milchkannen mit Papieren und Fotos, um die deutschen Verbrechen gegen die Juden im Warschauer Ghetto zu dokumentieren. Bekannt ist auch der Ausspruch des großen jüdischen Historikers Simon Dubnow, der bei seiner Deportation aus dem Ghetto von Riga 1942 den Umstehenden zurief: »Juden! Ihr müsst alles aufschreiben! Ihr müsst alles dokumentieren«.

Léon Poliakov begann noch während des Krieges, anfänglich durch einen Zufallsfund, mit der Dokumentation der Verbrechen der Nazis – vor allem, jedoch nicht ausschließlich jener, die an den Juden begangen wurden. Wertvolle Dokumente und Erfahrungen konnte er als Mitarbeiter der französischen Delegation bei den Nürnberger Prozessen sammeln, bei denen der Massenmord an den Juden nur eine untergeordnete Rolle spielte.[4]

Poliakov, der wie viele andere aus einer säkularen jüdischen Familie stammt und als solcher erst von den Antisemiten und den Nürnberger Gesetzen »zum Juden gemacht« wurde, verteidigte sich als Jude, weil er herausfinden wollte, *»warum man mich umbringen wollte, mich und Millionen andere unschuldige Menschen«.* Schon 1951 veröffentliche er seine – in viele Sprachen, jedoch bezeichnenderweise nie ins Deutsche, übersetzte – Studie »Bréviaire de la Haine« (dt.: »Brevier des Hasses«), die erste analytische Arbeit über den Holocaust überhaupt. Wie Raul Hilberg festhält, war Poliakov damit der Pionier, der die »wissenschaftliche Disziplin begründete, die wir heute als ›Holocaustforschung‹ bezeichnen.«[5] Hannah Arendt rezensierte das Werk sehr positiv im *Commentary Magazine*[6], und auch für andere spätere Shoah-Forscher wie Gerald Reitlinger[7], Raul Hilberg[8] und Saul Friedländer[9] hatte das Werk eine enorme Bedeutung.

Poliakov arbeitete darin das Wesen der Shoah heraus wie lange Zeit kein anderer Historiker nach ihm. Er analysierte den Vernichtungswillen gegenüber den Juden als das zentrale Ideologiemoment der Nationalsozialisten. Hass auf die Juden charakterisierte er als die wesentliche Motivation. Poliakov betrachtete dabei (ähnlich wie Franz Neumann[10]) das Dritte Reich als Polykratie und nicht als jenen streng hierarchisch aufgebauten Staat mit Hitler als zentralem Führer, den viele deutsche Historiker darin zu sehen glaubten.[11] Auch wies er bereits auf die Bedeutung der »Aktion Reinhardt« hin, d.h. die systematische Ermordung von 2,1 Millionen Juden und 50.000 Roma in den Vernichtungslagern Belzec, Sobibór und Treblinka von Oktober 1941 bis November 1943. Lange bevor Stephan Lehnstaedt dies als den »Kern des Holocaust«[12] entdeckte, hatte Poliakov auf diese frühe Phase des Vernichtungsprozesses im »Generalgouvernement« hingewiesen, ohne dabei die Massenerschießungen der Einsatzgruppen mit etwa einer Million Ermordeten, die vielen beteiligten Täter sowie die große Zahl der Zeugen auszublenden.[13]

---

1 Der Begriff »Churben« bzw. »Churban« steht im Hebräischen für die Zerstörung des Tempels. Verbreitung gefunden hat der Begriff durch den galizisch-französischen Schriftsteller Manès Sperber (1905-1984). Vgl. ders.: Churban oder die unfassbare Gewissheit. Essays. Wien 1979.

2 Vor allem die Verbrechen der nationalistischen Regierung Petljura wurden dokumentiert. Vgl. Michael Brenner: Kleine jüdische Geschichte. München 2012, S. 260.

3 Der jüdische Historiker wurde im März 1944 erschossen. Poliakov setzte sich in Frankreich für die Veröffentlichung des Ringelblum-Archivs ein. Vgl. Laura Jockusch: Collect and Record! Jewish Holocaust Dokumentation in Early Postwar Europe. New York 2012.

4 90% der Akten, die seiner Schrift »Bréviaire de la Haine« zugrunde liegen, hatte er im Rahmen seiner Mitarbeit in Nürnberg erhalten. Poliakovs Werk über die Nürnberger Prozesse »Le Procès de Nuremberg« von 1971 ist bislang nicht ins Deutsche übersetzt worden.

5 Raul Hilberg: Anatomie des Holocaust. Essays und Erinnerungen. Frankfurt/M. 2016, S. 309.

6 Vgl. Hannah Arendt: »Bréviaire de la Haine«, in: *Commentary Magazine,* März 1952.

7 Vgl. Gerald Reitlinger: Die Endlösung. Hitlers Versuch der Ausrottung der Juden Europas 1939-1945. Berlin 1965.

8 Vgl. Raul Hilberg: Unerbetene Erinnerung. Der Weg eines Holocaustforschers. Frankfurt/M. 2008, S. 61f.

9 Vgl. Saul Friedländer: Wohin die Erinnerung führt. Mein Leben. München 2016, S. 121ff

10 Franz Neumann: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944. Frankfurt/M. 2008.

11 Vgl. etwa Eberhard Jäckel: Hitlers Weltanschauung. Tübingen 1969.

12 Stephan Lehnstaedt: Der Kern des Holocaust. Belzec, Sobibór, Treblinka und die Aktion Reinhardt. München 2017.

13 Im Französischen gibt es die Bezeichnung »la shoa par balle« (dt.: die

Léon Poliakov arbeitete schon in diesem frühen Werk, das gerade einmal sechs Jahre nach Kriegsende erschien, die personellen und organisatorischen Verbindungen zwischen der »Euthanasieaktion« T4, d.h. der systematischen Ermordung von psychisch kranken und behinderten Menschen, und der planmäßigen Ermordung von Juden und Roma heraus.[14] Ein Zusammenhang, der erst 1995 von Henry Friedlander genauer untersucht wurde.[15] Auch den Entscheidungsweg zur Vernichtung der Juden zeichnete er bereits sehr präzise nach – dieser Prozess wurde 1998 von Christopher Browning detailliert beschrieben.[16]
Bemerkenswert ist zudem, dass Poliakov aufgrund seines intensiven Quellenstudiums bereits 1951 zu dem Ergebnis kam, dass die Verfolgung von Sinti und Roma als Versuch der vollständigen Vernichtung zu betrachten und damit als Genozid einzustufen ist.[17] Deutsche Historiker stritten indessen jahrzehntelang den genozidalen Charakter des »Porajmos«[18] ab. Erst 1980 erkannte die deutsche Bundesregierung diesen Genozid als solchen an.
Auch kommt in »Bréviaire de la Haine« der vielfältige jüdische Widerstand zur Sprache, der lange Zeit kaum zur Kenntnis genommen wurde.
Über ein Jahrzehnt vor dem deutschen Dramatiker Rolf Hochhuth[19] thematisierte er die Haltung der katholischen Kirche und das Schweigen von Papst Pius XII zur Vernichtung der Juden. Poliakov bezifferte die Opferzahlen auf über sechs Millionen, eine Zahl, die ihm das Institut für Zeitgeschichte in München (IfZ) neun Jahre nach der Veröffentlichung nicht bestätigen wollte.[20] Léon Poliakov hatte bereits Anfang der fünfziger Jahre Kontakt zum Institut für Zeitgeschichte in München, er rezensierte Gerald Reitlingers Buch »Endlösung« und unterstützte das IfZ mit Dokumenten aus seinem reichhaltigen Bestand. Einer Bitte um Übersetzung und Veröffentlichung von »Bréviaire de la Haine« oder eines seiner anderen bis dahin veröffentlichten Werke kam das IfZ jedoch nicht nach, obwohl die Einschätzung erstaunlich positiv war.[21] Bei Poliakovs erstem auf Deutsch publizierten Buch handelte es sich schließlich um eine kommentierte Quellensammlung, die er zusammen mit dem polnischen Auschwitz-Überlebenden, Widerstandskämpfer und Schriftsteller Joseph Wulf (1912-1974) herausgab.
Poliakov und Wulf hatten sich in Paris, dem damaligen Zentrum der (oftmals jiddisch sprechenden und schreibenden) Churben-Historiker kennengelernt. Beide hatten 1947 an der ersten internationalen Konferenz zur Dokumentation des Massenmordes teilgenommen. Obgleich Joseph Wulf in der für ein französischsprachiges Publikum konzipierten Autobiographie Poliakovs nicht genannt wird, war die Zusammenarbeit für beide entscheidend.
Wulf und Poliakov hatten die gemeinsame Intention, im Land der Henker und in der Sprache der Täter über den Holocaust aufzuklären. Aus didaktischen Gründen entschieden sie sich für eine Quellensammlung, um möglichst neutral die Taten sprechen zu lassen, da sie davon ausgingen, dass die Zeit, in der die Opfer reden könnten, noch nicht gekommen sei. Damit brachen sie ein Tabu in der jungen Bundesrepublik, deren politische und intellektuelle Klasse sich zwar vage zur Verantwortung für den Genozid an den Juden bekannte, es jedoch tunlichst vermied, die Täter beim Namen zu nennen, Verantwortlichkeiten und Taten kundzutun, geschweige denn die Mörder zur Rechenschaft zu ziehen.
Poliakovs großes Archiv an NS-Dokumenten stellte die Basis seiner Zusammenarbeit mit Wulf dar, aus der in kurzem Abstand drei Werke hervorgingen: »Das Dritte Reich und die Juden« (1955), »Das Dritte Reich und seine Diener« (1956) und »Das Dritte Reich und seine Denker« (1959), die im sozialdemokratischen Arani-Verlag in West-Berlin veröffentlicht wurden.[22]
Poliakov und Wulf rückten den Massenmord an den Juden dabei ins Zentrum der Analyse – bzw. die Dokumente selbst, in denen die Täter ihre Gedanken offenbarten, zwangen ihnen diesen Fokus auf:

> »Wie in unseren beiden ersten Büchern, wird auch in diesem Kapitel ›Denker im Nationalsozialismus‹ viel von der Judenfrage die Rede sein, wenn dies auch keineswegs von uns beabsichtigt ist, sondern sich vielmehr zwangsläufig aus dem von uns behandeltem Problem ergab. Die nationalsozialistischen Gedankengänge selbst führen dazu.«[23]

Shoah durch Erschießen). In Deutschland wurde darüber eine breite öffentliche Debatte erst in den 90er Jahren geführt, vor allem nach der Veröffentlichung von Christopher Brownings Studie »Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibatallion 101 und die ›Endlösung‹ in Polen« (Reinbek 1993) sowie im Kontext der »Goldhagen-Debatte« (Vgl. Daniel J. Goldhagen: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Berlin 1996).

14 So waren Schlüsselfiguren des Genozids an den Juden und Sinti und Roma weitgehend identisch mit denen, die zuvor die »Euthanasie«-Morde an Behinderten und psychisch Kranken maßgeblich organisiert und umgesetzt hatten. Vgl. Léon Poliakov: Bréviaire de la Haine. Le IIIe Reich et les Juifs. Paris 1951, S. 275-334.

15 Henry Friedlander: The Origins of Nazi Genocide: From Euthanasia to the Final Solution. Chapel Hill/London 1995.

16 Christopher R. Browning: Der Weg zur »Endlösung«. Entscheidungen und Täter. Bonn 1998.

17 Léon Poliakov: Bréviaire de la Haine. Le IIIe Reich et les Juifs. Paris 1951, S. 393-395.

18 Der Begriff Porajmos stammt aus dem Romanes und bedeutet auf Deutsch »Verschlingen«. Zum Porajmos vgl.: Romani Rose (Hg.): Den Rauch hatten wir täglich vor Augen. Der nationalsozialistische Völkernmord an den Sinti und Roma. Heidelberg 1999.

19 Rolf Hochuth hatte 1961 das Theaterstück »Der Stellvertreter« über die Rolle des Papstes im Holocaust geschrieben. Anfangs von Verlagen abgelehnt, wurde es unter Protesten 1963 in Berlin uraufgeführt.

20 Vgl. den Schriftverkehr von Léon Poliakov mit dem damaligen Leiter des Instituts für Zeitgeschichte in München Helmut Krausnick vom 29.6. bzw. 7.7.1960. Das ehemalige NSDAP-Mitglied Krausnick (Beitritt 1932) beruft sich darin auf die Personalknappheit im Institut und die nicht erfolgte Zusammenarbeit mit dem statistischen Bundesamt. Archiv IfZ, Aktenzeichen ID 103-71-173 und ID 103-71-173.

21 »Das erste Buch des Herrn Poliakov ›Bréviere (sic!) de la Haine‹, das ein Ergebnis langjähriger Arbeiten am Pariser ›Centre de Documentation Juive Contemporaine‹ war, war eine ausgezeichnete Arbeit und stellte einen sehr bedeutsamen Beitrag zur wissenschaftlichen Erforschung der nationalsozialistischen Ausrottungspolitik dar. Das Buch ist trotz seiner knappen Form wissenschaftlich über Reitlingers ›Endlösung‹ zu stellen«. Brief von Dr. P. Kluke (IfZ München) an Ministerialdirektor Prof. Dr. Hübinger im Bundesministerium des Innern vom 8.1.1958. Archiv IfZ, Aktenzeichen ID 103-71-201.

22 Weitere Publikationen zu den Kirchen, zur Wirtschaft und zum Widerstand gegen den NS waren, wie aus einem Brief Poliakovs ans IfZ hervorgeht, in Planung, wurden aber nicht mehr umgesetzt (undatierter Brief von Léon Poliakov an das IfZ. Archiv IfZ, Aktenzeichen ID 103-71213)

23 Léon Poliakov/Joseph Wulf: Das Dritte Reich und seine Denker. Berlin 1959, S. 433.

Im auf Restauration setzenden »Wirtschaftswunder-Land«, dessen Historiker und Intellektuelle in Wagnerscher Diktion wahlweise von der »Deutschen Tragödie« oder einer »hereingebrochenen Katastrophe« schwadronierten, analysierten die beiden Überlebenden erstmals auf Deutsch die Essenz der von so vielen willig umgesetzten NS-Ideologie:

> »Das Ausschlaggebende ist vielmehr die absolute Sinnlosigkeit des Amokläufers. Ausrotten... Ausrotten...! Und damit wären wir beim Wesentlichen angelangt. In der Trunkenheit des Sieges gab es auch in früheren Zeiten schon Massenmorde. Frauen und Kinder wurden auf Schwerter gespießt. In unseren Tagen erlebten wir Dresden und Hiroshima, eine dem ewigen Zauberlehrling dienstbar gemachte grausame Folgeerscheinung der Technologie. Noch nie aber wurde der Massenmord zum primären Zweck, zu einem stur verfolgten Selbstzweck, erhoben. Die Technik in den Dienst methodischer Verneinung des Lebens zu stellen, blieb allein dem Dritten Reich vorbehalten. Kapital und Energie wurden investiert – bedeutende Kapitalien und ungeheure Energien – von denen die Dokumentensammlung einen Begriff geben will, dienten dem Tode, nicht dem Leben. Massenmord als Selbstzweck! Was das bedeutet, muss man nicht nur einen Augenblick überlegen. Tausende von kriegsverwendungsfähigen Männern wurden nicht etwa an den deutschen Fronten, sondern zum Massenmord an Frauen und Kindern eingesetzt; endlose Geleitzüge transportierten die Opfer statt die Kampfgruppen; begabte Architekten, tüchtige Chemiker erhielten den Auftrag, Grundrisse für Riesenkrematorien zu entwerfen oder ihr Talent mörderischer Technik zu widmen. Als letzten Tribut an die menschliche Lebensbejahung verschleierte man diese ganze vielseitige Aktivität als ›geheime Staatsaufträge‹ und trachtete danach, den Schleier ebenso undurchsichtig zu gestalten wie jenen, der Hitlers Geheimwaffen umgab. Während die Geheimwaffen versagten, war den ›geheimen Staatsaufträgen‹ ein wahrhaft vollständiger Erfolg vergönnt. Mit allem drum und dran entstand eine vollkommen neue Industrie – Hauptzentren Auschwitz, Treblinka und Sobibor – und hier funktionierte das komplizierte Räderwerk mit einer Präzision, wie man sie von der deutschen Organisationsfähigkeit nicht anders erwarten konnte.«[24]

Beide passten nicht in das Milieu der deutschen Tätergesellschaft, ebenso nicht ins Bild des vermeintlich unabhängigen Historikers, der *sine ira et studio* »neutrale Geschichtswissenschaft« betreibt. Doch die deutsche Geschichtswissenschaft versuchte nicht einmal, analytisch und kühl herauszufinden, was geschehen war, sondern wehrte die Erkenntnis über das Verbrechen und mit ihr das Anliegen der jüdischen Überlebenden gänzlich ab.

Gerade die offene Thematisierung der umfassenden Beteiligung der Wehrmacht am Vernichtungskrieg durch Poliakov und Wulf rief Proteste und Abwehr hervor. Über 13 Millionen Deutsche hatte in der Wehrmacht gedient, fast alle Offiziere und viele Unteroffiziere stammten beim Aufbau der Bundeswehr 1955 aus ihren Reihen und überall im Land organisierten sich Soldaten- und Veteranen-Vereine.[25] Viele in den 1950er Jahren tonangebende deutsche Journalisten, Schriftsteller und Historiker hatten in der Wehrmacht oder Waffen-SS gedient, so etwa fast die gesamte Avantgarde der in der »Gruppe 47« versammelten Literaten. Noch immer teilte die Mehrheit der deutschen Bevölkerung wesentliche Ideologiemomente der NS-Weltanschauung oder hielt den Nationalsozialismus für eine gute – wenngleich vielleicht schlecht umgesetzte – Idee.[26] Selbst die vermeintlich als »wenig bis unbelastet« geltende Generation der bei Kriegsende 18-22-Jährigen, von denen einige auch führende Historiker des Instituts für Zeitgeschichte in München werden sollten, stellte sich im Rückblick als belastet heraus. Belastet einerseits durch ihre jugendliche NS-Sozialisation und ihre Teilnahme als Soldaten am Vernichtungskrieg, andererseits durch die darin wohl maßgeblich begründete antisemitische Grundhaltung – ihres »Antisemitismus wegen Auschwitz«[27]. Zum Ausdruck kam dabei das Fehlen von jeglicher Empathie für die Opfer. Beispielhaft lässt sich dies an der Gruppe 47 gut belegen, deren Vertreter spätestens im Alter wieder zu ihren »Wurzeln«, d.h. den Ansichten der 40er Jahre zurückkehrten, sich selbst als Opfer stilisierten und die Juden, jetzt verkörpert im Staat Israel, als die eigentlichen Täter brandmarkten. Zu nennen sind hier stellvertretend für viele die Schriftsteller Martin Walser, Günter Grass und Dieter Wellershof sowie der Philosoph und Historiker Ernst Nolte.

Poliakov und Wulf kommentierten ihre sorgsam und durchdacht ausgewählten Quellen und Dokumente kurz und prägnant und teilweise ironisch, weswegen sie, die ehemalig Verfolgten, von der deutschen (Mit-)Tätergeneration der »unsachgemäßen und unangebrachten« Herangehensweise an das Thema Massenmord bezichtigt wurden.[28] Armin Mohler, ein ehemaliger SS-Mann und Apologet der Konservativen Revolution, ehemaliger Sekretär Ernst Jüngers und zukünftiger Redenschreiber Franz Josef Strauß', veranschaulicht diese Haltung gegenüber Wulf und Poliakov prototypisch in einer Rezension von »Das dritte Reich und die Juden«: »Die Biographie der Herausgeber ist uns nicht

24 Léon Poliakov/Joseph Wulf: Das Dritte Reich und die Juden. 2. durchgesehene Auflage, Berlin 1983, S. 3f.

25 Vgl. dazu: Wolfram Wette: Die Wehrmacht. Feindbilder, Vernichtungskrieg, Legenden. Frankfurt/M. 2005, S. 245-271.

26 Umfragen zum Prozess gegen Ernst Remer und zum Vorgehen von Fritz Bauer belegen dies (insbesondere beim Auschwitzprozess): Beim Prozess gegen den SS-Generalmajor und Chef der »Leibstandarte Adolf Hitler« Otto Ernst Remer 1952 befürworteten nur 38% der Deutschen die Taten der deutschen Widerstandskämpfer. Vgl. Ronen Steinke: Fritz Bauer oder Auschwitz vor Gericht. München 2014. S. 137ff. In einer demoskopischen Umfrage von 1950 gingen 53% der Deutschen davon aus, dass den »Eigenheiten der jüdischen Volksgruppe (wie Profitgier, Verschlagenheit, Schmuddeligkeit, fremdartiges Wesen, betrügerische Geschäfte)« die Schuld am Antisemitismus zukomme. 12% führten den Antisemitismus auf die jüdische Religion zurück und griffen hierbei auf ähnliches Vokabular zurück («weil sie die Christen nur als Werkzeug betrachten«). Und selbst die 30%, die antisemitische Propaganda hierfür verantwortlich machten, griffen implizit auf ein ähnliches Erklärungsmuster zurück, ebenso wie die 8%, die als »sonstige Gründe« auf »kaufmännische Tüchtigkeit« oder den »unproduktiven Geist der Juden« hinwiesen. Siehe: Wolfgang Benz: Nachkriegsgesellschaft und Nationalsozialismus. Erinnerung, Amnesie, Abwehr. In: Wolfgang Benz & Barbara Distel (Hrsg.): Erinnern oder Verweigern – das schwierige Thema Nationalsozialismus (Dachauer Hefte 6). Dachau 1990, S. 17ff.

27 Zvi Rix brachte diesen Umstand mit den Worten auf den Punkt »Auschwitz werden uns die Deutschen niemals vergeben«. Zitiert nach: Gunnar Heinsohn: Was ist Antisemitismus? Frankfurt/M. 1988, S. 115.

28 Ein Vorwurf, mit welchem auch Hannah Arendt und später andere wortgewandte und dezidierte Kritiker des Antisemitismus wie Eike Geisel, Wolfgang Pohrt oder Henryk M. Broder belegt wurden.

bekannt, aber man kann sich schwer vorstellen, dass sie einen totalitären Staat aus eigener Erfahrung kennen.«[29]

Große Furcht herrschte vor allem vor der unkontrollierbaren Wirkung der Veröffentlichung von Namen und Karrieren der Täter, die von deutschen Historikern durch rücksichtsvolle Nichtnennung geschützt wurden. So kam Martin Broszat, das angehende Historikertalent und der spätere Leiter des IfZ, in seiner symptomatischen Kritik an »Das Dritte Reich und seine Diener« zu dem Ergebnis:

»Ein ›gez. X.‹ unter einem Schriftstück aus dem Bereich der Judenverfolgung beweist noch nichts und besagt möglicherweise sehr wenig über die Verantwortlichkeit dieses Herrn X«.[30]

Die Veröffentlichung der Quellensammlungen hatte indessen unmittelbare Wirkung auf die bundesrepublikanische Gesellschaft, und die Bücher von Wulf und Poliakov verkauften sich gut. Vielen Angehörigen der kritischeren jüngeren Generation wurde durch sie erst das nötige Quellenmaterial an die Hand gegeben, um weitere Studien und Analysen in Angriff zu nehmen. So arbeitete der junge Historiker Uwe Dietrich Adam für seine Schrift »Judenpolitik im Dritten Reich« mit den Dokumenten und für den Publizisten und Filmemacher Gerhard Schoenberner (»Der gelbe Stern. Die Judenverfolgung in Europa 1933-45«) sowie den Filmemacher Erwin Leiser (»Mein Kampf«) und andere stellten sie die wissenschaftliche Grundlage ihrer Arbeiten dar.[31] Auch die SWF-Redakteurin Margherita von Brentano nutzte die Quellensammlung ausgiebig für eine erste Radiosendung über die Vernichtung der Juden.[32]

Wulf und Poliakov nahmen hierbei – ähnlich wie zuvor Poliakov in »Bréviaire de la Haine« – viele Erkenntnisse vorweg, die erst Jahre später von Historikern in Deutschland wiederentdeckt werden sollten. Hier ist etwa an das Aufsehen zu denken, das die 2010 veröffentlichte Studie über die NS-Vergangenheit des Auswärtigen Amtes auslöste.[33] Bereits zur Veröffentlichung von »Das Dritte Reich und seine Diener« 1956 kommentierte der Tagesspiegel, dass das Werk »ein erschütterndes Licht auf die Geisteshaltung der leitenden Persönlichkeiten des Auswärtigen Amtes«[34] werfe. Bezeichnenderweise werden Poliakov und Wulf in der 2010 veröffentlichten ausgedehnten Studie nur zweimal kurz erwähnt.[35]

Schon bei der Publikation von »Das Dritte Reich und die Juden« geriet der politische Berater Konrad Adenauers und Ministerialdirigent im Außenministerium Otto Bräutigam aufgrund von kompromittierenden Dokumenten, die ihn in unmittelbaren Zusammenhang mit der Vernichtung von Juden in Ghettos brachten, in Bedrängnis.[36] Der überzeugte Antifaschist, Regisseur und Aktivist Thomas Harlan, Sohn des Nazi-Filmemachers Veit Harlan, benutzte die von Poliakov und Wulf publizierten Dokumente 1960 im aufsehenerregenden Prozess gegen Ernst Achenbach, den früheren mit der Deportation der Juden Frankreichs befassten Botschaftssekretär und späteren FDP-Politiker.[37]

Das IfZ, welches die Deutungshoheit für die jüngere deutsche Geschichte beanspruchte, dabei jedoch massiv finanziell vom Freistaat Bayern abhängig war, versuchte schrittweise ein wissenschaftliches Monopol bei der Untersuchung der Zeit zwischen 1933 und 1945 zu erlangen. Diese Tendenzen sind bis heute sichtbar, wenngleich sich das IfZ heute um eine Aufarbeitung dieser Tatsache bemüht.

Noch in den achtziger Jahren versuchte der damalige Leiter des IfZ Martin Broszat, dessen NSDAP-Mitgliedschaft 2003 von Nicolas Berg offengelegt wurde, den Holocaust zu »historisieren«, indem er das Pathos der Nüchternheit zur Grundlage seiner Arbeit erhob. Den Schoah-Überlebenden und Historiker Saul Friedländer griff er dabei vehement an und sprach ihm die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Arbeit ab.[38]

Lange verzichteten die Münchner Historiker auf die Herausgabe eines eigenen Werkes über die Vernichtung der Juden. Vielmehr war man mit dem deutschen Widerstand, ja gar der nachträglichen Konstruktion einer breiten, in der deutschen Bevölkerung verankerten Widerstandsbewegung beschäftigt, für die der zweifelhafte Hans Rothfels der Leumund sein sollte.[39] Ein schwieriges Unterfangen, wie man sich vorstellen kann.

Der spätere Versuch des IfZ, sich des Holocausts anzunehmen, erwies sich in vielerlei Hinsicht als wissenschaftlich völlig unzureichend. So blieb die 1967 veröffentlichte Schrift »Anatomie des SS-Staates« weit unter dem analytischen Niveau der Werke Poliakovs, Reitlingers oder Hilbergs.[40] Dabei verhinderte das IfZ aktiv die Übersetzung zentraler Werke jüdischer Historiker, allen voran Raul Hilbergs Monumentalwerk über die Vernichtung der europäischen Juden[41], das erst 1982, also mehr als 20 Jahre nach der englischen Erstveröffentlichung, auf Deutsch erschei-

29 Armin Mohler zit. n. Nicolas Berg: Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung. Göttingen 2003, S. 338.

30 Martin Broszat zit. n. Gerd Kühling: Erinnerung an nationalsozialistische Verbrechen in Berlin. Berlin 2016, S. 373.

31 Für den in der DDR isolierten jüdischen Historiker Helmut Eschwege war gerade der Austausch mit Joseph Wulf enorm bedeutend. Vgl. Helmut Eschwege: Fremd unter meinesgleichen. Erinnerungen eines Dresdner Juden. Berlin 1991, S. 202.

32 Vgl. Klaus Kempter, Joseph Wulf. Ein Historikerschicksal in Deutschland. Göttingen 2014, S. 158.

33 Eckart Conze/Norbert Frei/Peter Hayes/Moshe Zimmermann: Das Amt und die Vergangenheit. Deutsche Diplomaten im Dritten Reich und in der Bundesrepublik. München 2010.

34 Zit. n. Gerd Kühling: Erinnerung an nationalsozialistische Verbrechen in Berlin. Berlin 2016, S. 373.

35 Vgl. Eckart Conze/Norbert Frei/Pater Hayes/Moshe Zimmermann: Das Amt und die Vergangenheit. Deutsche Diplomaten im Dritten Reich und in der Bundesrepublik. München 2010, S. 587-589.

36 Vgl. ebenda S. 159.

37 Vgl. Bernhard Brunner: Der Frankreich-Komplex. Die nationalsozialistischen Verbrechen in Frankreich und die Justiz der Bundesrepublik. Frankfurt/M. 2007, S. 203. Vgl. ebenso Anne Klein (Hg.): Der Lischka-Prozess. Eine jüdisch-französisch-deutsche Erinnerungsgeschichte. Berlin 2013.

38 Vgl. Nicolas Berg: Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung. Göttingen 2003, S. 568-615.

39 Professor Hans Rothfels war ein Historiker aus Königsberg, der vor 1933 Sympathien für extrem rechte Kreise hatte und später zugab, 1932 Hitler gewählt zu haben. Er verlor seinen Posten 1934 aufgrund seiner jüdischen Herkunft und musste emigrieren. Er publizierte 1949 sein Buch »Die deutsche Opposition gegen Hitler«.

40 Der Holocaust wurde auf nur 132 Seiten behandelt, die Verfolgung und Ermordung von Sinti und Roma taucht nur in vier nicht näher erläuterten Fußnoten auf. Der Mord an den Menschen mit Behinderung kommt nur in Fußnoten vor. Vgl. Hans Buchheim/Martin Broszat/Hans Adolf Jacobson/Helmut Krausnick: Anatomie des SS-Staates, Band 1 und Band 2. München 1967.

41 Raul Hilberg: Die Vernichtung der europäischen Juden: Die Gesamtgeschichte des Holocaust. Berlin 1982.

nen sollte. Gleichwohl wurde für den »internen Gebrauch« vom IfZ eine Übersetzung angefertigt.[42] Der Verdacht, dass mit Léon Poliakovs »Bréviaire de la Haine« ähnlich verfahren wurde, ist nicht ganz abwegig.
Tatsächlich wurde vor allem Joseph Wulf von Vertretern des IfZ als »unwissenschaftlich« disqualifiziert und in der Öffentlichkeit bloßgestellt.[43] Poliakov, den französischen Doktor mit Verbindungen und reichlich Quellenmaterial, wollte man zwar nicht finanziell fördern oder gar übersetzen, jedoch musste man die Wirkung der Bücher anerkennen.[44]
Wulf indessen blieb Zeit seines Lebens das Feindbild und der Gegenpol zu den Münchner Historikern. Obwohl er achtzehn Bücher zum Nationalsozialismus und zur Judenvernichtung geschrieben hatte, blieben ihm akademische Weihen oder Anerkennung versagt; in seinem illustren Kreis von Gesprächspartnern und Unterstützern fand sich kein deutscher Historiker.
Das nach 1967 wieder offen zu Tage tretende antisemitische Potenzial, vor allem bei den Studenten und in der politischen Linken, setzten Wulf, der so große Hoffnungen in sie gesetzt hatte, psychisch extrem zu. Auch fiel es ihm zusehends schwer, Verlage und Abnehmer für seine Werke zu finden, sodass das letzte von Joseph Wulf veröffentlichte Buch über die SS in Frankreich erschien.[45] Das Scheitern seines Projektes eines internationalen Dokumentations- und Forschungszentrums in der Villa am Wannsee, in der am 20.1.1942 die »Endlösung« geplant worden war,[46] stürzte ihn in eine tiefe Krise. In einem Brief an seinen Sohn schreibt er kurz vor seinem Tod:

> »Ich habe hier 18 Bücher über das Dritte Reich veröffentlicht und all das hatte keine Wirkung. Du kannst Dich bei den Deutschen tot dokumentieren, es kann in Bonn die demokratischste Regierung sein – und die Massenmörder gehen frei herum, haben ihr Häuschen und züchten Blumen«.[47]

Ein Jahr nach dem Tod seiner Frau stand er buchstäblich vor dem Nichts und stürzte sich am 10.10.1974 aus dem Fenster seiner Wohnung. Henryk M. Broder war der erste, der mittels eines Dokumentarfilmes für den WDR Wulfs Lebenswerk würdigte.[48] Trotz mancher Rivalitäten waren Poliakov und Wulf zeitlebens befreundet und unterstützten sich gegenseitig so gut es ging, ein reger humorvoller Briefverkehr legt davon Zeugnis ab.
Im Gegensatz zu Wulf hatte Poliakov in Frankreich Erfolg, er war wissenschaftlich anerkannt, konnte von seiner Arbeit leben und einzelne Werke werden bis zum heutigen Tag in Frankreich immer wieder von Verlagen neu aufgelegt und gelten weiterhin als Standardwerke, so etwa seine mehrbändige »Geschichte des Antisemitismus«, der Essay-Band »Sur les Traces du Crime« (dt.: Auf den Spuren des Verbrechens) und nicht zuletzt »Bréviaire de la Haine«, das erst 2017 anlässlich des zwanzigsten Todestages von Léon Poliakov neu aufgelegt wurde.
Poliakov wandte sich Ende der 1950er-Jahre, nach der intensiven Beschäftigung mit Besatzung, Kollaboration und Shoah der Spurensuche im Sinne einer »Archäologie des Antisemitismus« zu, bei der er der Maxime der *longue durée* der Annales-Historikerschule[49] folgte und mit einer Analyse der Judenfeindschaft in der heidnischen Antike begann.[50] Dazu hatte bereits der französische Historiker Jules Isaac[51] geforscht. Poliakov übernahm seine These, wonach die Judenfeindschaft nicht erst mit der Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen begonnen hatte (freilich hatte sie sich mit der von den Christen erhobenen Anklage des Gottesmordes enorm verschärft), sondern bereits in der heidnischen Antike, vor allem der hellenisierten und römischen Welt eine bedeutende Rolle gespielt hat.[52]
Neben den Verfolgungen der Juden im Mittelalter, besonders durch die spanische Inquisition, beschäftigte er sich mit der Epoche der bürgerlichen Aufklärung. Für diese Zeit analysiert er die Möglichkeiten und eröffneten Chancen sowie die Verbesserung der gesellschaftlichen Bedingungen, die die Emanzipation der Juden mit sich brachte und zeichnet das letztendliche Scheitern durch die Verschärfung von Rassismus und Antisemitismus nach. Konkret macht er dies am sich durchsetzenden Konzept der »unveränderbaren Menschenrassen« fest, das für ihn ein Resultat der Säkularisierung und der (Pseudo-)Verwissenschaftlichung darstellt, eines Prozesses, dem er später auch sein Werk »Der arische Mythos« widmete.[53]
Poliakov folgt, obwohl er Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in seinen Werken nie erwähnt und eine große Abneigung gegen den Begriff Dialektik hegt, deren in der »Dialektik der Aufklärung« dargelegten Gedanken. Die idiosynkratische Ablehnung des Begriffs der Dialektik mag auch Folge seiner Skepsis gegenüber der neuen französischen Linken und deren

42 Vgl. Götz Aly, »Angst vor der Wahrheit«, in *Süddeutsche Zeitung* vom 17.10.2017.

43 Vgl. Klaus Kempter: Joseph Wulf. Ein Historikerschicksal in Deutschland. Göttingen 2014. S. 259-267.

44 »Andererseits ist nicht zu leugnen, dass Erscheinungen wie die Bücher Poliakovs in der Öffentlichkeit beträchtliches Aufsehen erregen und dass sie als Maßstab für publizistische Arbeit und Wirksamkeit des Instituts herangezogen werden können. Es sollte daher der Versuch gemacht werden, mit Herrn Poliakov zusammenzuarbeiten und ihn auf diese Weise behutsam wieder an den wissenschaftlichen Arbeitsstil heranzuführen, der das Niveau seiner ersten Bücher kennzeichnet. Eine so geartete Zusammenarbeit mit einem bekannt gewordenen Publizisten könnte sich auch für die Arbeit des Instituts nützlich und fruchtbringend auswirken.« Brief von Professor Hübinger (BMI) an das IfZ vom 18.2.1958 IfZ Archiv, Aktenzeichen ID 103-71-200

45 Joseph Wulf: L'industrie de l'horreur. Paris 1970.

46 1952-1988 befand sich in der Villa, in der die »Wannsee-Konferenz« stattgefunden hatte, ein Schullandheim des Bezirks Neukölln. Erst 1992 erfolgte die offizielle Eröffnung einer Gedenk- und Bildungsstätte. Das »Haus der Wannsee-Konferenz« beherbergt Ausstellungen, Bildungsangebote und eine nach Joseph Wulf benannte Bibliothek.

47 Wulfs Brief an seinen Sohn David zit. n. Klaus Kempter: Joseph Wulf. Ein Historikerschicksal in Deutschland. Göttingen 2014, S. 384.

48 Henryk M. Broder und Frans van der Meulen: Joseph Wulf. Ein Schriftsteller in Deutschland. WDR 1977-81.

49 Vgl. hierzu Fußnoten auf S. 208 und S. 239 in Léon Poliakov: St. Petersburg – Berlin – Paris. Memoiren eines Davongekommenen, Berlin 2019.

50 Poliakovs »Geschichte des Antisemitismus« wurde 1977-88 in Deutschland in dem kleinen christlichen Verlag Georg Heintz veröffentlicht.

51 Vgl. Jules Isaac: Genèse de l'antisémitisme (Die Entstehung des Antisemitismus). Paris 1956.

52 Eine Hypothese, die 1997 von Peter Schäfer weitere Unterstützung erfahren sollte, vgl. Peter Schäfer: Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World. Cambridge 1997.

53 Vgl. Léon Poliakov: Der Arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus. Hamburg 1993.

durch den »Jargon der Dialektik« kaschierten reaktionären Tendenzen gewesen sein. Eine Idiosynkrasie, die sowohl Poliakov als auch Jean Améry – dieser ebenfalls ein Holocaust-Überlebender – hellsichtig den antisemitischen Charakter des linken Antizionismus erkennen ließ, wenngleich beide sich an den – im besten Sinne dialektischen und eben nicht jargonhaften – Werken der Kritischen Theorie und Marx' (bei Jean Améry v.a. Adornos) zu Unrecht abarbeiten.[54]
So durchzieht Poliakovs Werk selbst jene dialektische Bewegung des »schwankenden Schreitens«, die – auch hier der jüdischen Tradition verpflichtet und Améry sehr ähnlich – vor einem Widerspruch zu eigenen Gedanken nicht zurückschreckt.[55]
Für das 19. Jahrhundert konstatiert er das weitgehende Scheitern der Emanzipationsbemühungen, die Radikalisierung des Antisemitismus und den Aufstieg des ohne die Judenfeindschaft nicht denkbaren völkischen Nationalismus in Deutschland.
Die Schlüsseldokumente des Antisemitismus sind für ihn die »Protokolle der Weisen von Zion« mit ihrer wahnhaften Idee einer allumfassenden, hinter Demokratie, Sozialismus und Kapitalismus stehenden jüdischen Weltverschwörung. Die Judenfeindschaft ist gemäß seiner Monumentalstudie untrennbar mit der Geschichte des Abendlandes verbunden.
In seinen Arbeiten kommt Poliakov dabei immer wieder auf den linken Antisemitismus zu sprechen, den er vehement kritisiert, ohne in platte antikommunistische Ressentiments zu verfallen. Bereits die Frühsozialisten hätten die Judenfeindschaft verinnerlicht, insbesondere Pierre Joseph Proudhon, der – wie dabei deutlich wird – alle Merkmale eines klassischen Faschisten verkörpert: Antisemitismus, Rassismus, Antiurbanismus, Misogynie sowie eine Unterscheidung zwischen guter, produktiver und schlechter, »raffender« Arbeit.[56]
Auch in anderen Werken schildert Poliakov das bedrohliche Ausmaß des linken Antisemitismus, zumal unter Stalin. So sei die Deportation von Juden nach den großen antisemitischen Schauprozessen 1952 nur durch den Tod Stalins verhindert worden, was jedoch einem virulenten Antisemitismus, der vor allem als Antizionismus in der Sowjetunion fortlebte, keinen Abbruch tat.[57]
Poliakov benutzte in der Darstellung dieser transformierten Formen der Judenfeindschaft zwar den Terminus Totalitarismus zur Beschreibung des Nationalsozialismus wie auch des Stalinismus und verfasste hierzu auch eine eigene Arbeit.[58] Er widersprach jedoch vehement der Gleichsetzung von Nationalsozialismus und Stalinismus in der Diktion vieler revisionistischer westdeutscher Historiker, allen voran Ernst Noltes.[59]

Auch bei der Analyse der Judenverfolgung im Islam hatte Poliakov eine Vorreiterrolle inne. So beschrieb er in seiner »Geschichte des Antisemitismus« bereits 1961 die schwierige Situation der Juden unter islamischer Herrschaft, vor allem im maurischen Spanien, wobei er – entgegen der Implikation des Titelzusatzes der deutschen Ausgabe »Band III. Religiöse und soziale Toleranz unter dem Islam«, der in der französischen Originalausgabe schlichtweg nicht vorkommt, nicht zu jener Idealisierung dieses Zeitalters neigt, die heute virulent ist.
Poliakov schildert die bereits im Koran zu findenden judenfeindlichen Passagen, analysiert Diskriminierungen, Verfolgungen und Massengewalt gegenüber Juden unter islamischer Herrschaft.
Lediglich im Kontrast zum christlichen Europa der Kreuzzüge, der Ritualmordlegenden sowie der zehntausende Tote fordernden und für lange Zeit das Ende des Judentums in Mitteleuropa besiegelnden Pestpogrome 1348-50 konstatiert er für das muslimische Spanien eine relative »Toleranz«.[60] Bereits in »Bréviaire de la Haine«, d.h. 1951, erwähnt er den am Holocaust beteiligten Großmufti von Jerusalem, Amin Al Husseini, jenen Spiritus Rector des palästinensischen Nationalismus, der einem größeren deutschsprachigen Publikum erst seit der Veröffentlichung von Matthias Küntzels Schrift »Djihad und Judenhass« 2002 bekannt sein dürfte.[61] Und in seiner Schrift »Vom Antizionismus zum Antisemitismus« legte er 1969 dar:

> »Der Koran verlangt, dass die ›Heiden‹ über die Klinge springen müssen, während die Völker der ›Heiligen Schrift‹, die Juden und Christen, verschont werden sollen. Sie werden als ›Schützlinge‹ (dhimmi) toleriert und sind den wahren Gläubigen tributpflichtig, außerdem müssen sie ihre Unterwerfung und Minderwertigkeit auf mannigfache Weise beweisen. Vereinfacht ausgedrückt, verfuhren die Moslems mit den Christen und Juden so wie die Christen mit den Juden: Sie erniedrigten sie ohne Unterlass und massakrierten sie nach Gelegenheit. Der einzige wirkliche Unterschied bestand darin, dass die Juden, die in den Ländern des Islam weniger zahlreich waren als die unterworfenen Christen, nicht das grausame Privileg hatten, die einzigen Sündenböcke zu sein. Dennoch widerfuhr es ihnen im Laufe der Jahrhunderte immer wieder, dass sie wie im Marokko des 12. oder in Persien des 16. Jahrhunderts, allesamt massakriert oder zwangskonvertiert wurden. Sie mussten den gelben Stern tragen, ihr ›kleines Rädchen‹, das eine Erfindung der Moslems war. Daher setzten sie in der Neuzeit alles daran, sich unter den Schutz der westlichen Handlungsbevollmächtigten zu stellen, um vom System der Kapitulationsverträge zu profitieren, das sie der moslemischen Rechtsprechung entzog. Viele Faktoren, vor allem wirtschaftliche, spielten dabei eine Rolle (...) Entscheidend jedoch ist, dass das arabische ›jahoudi‹ seit undenklichen Zeiten den gleichen abwertenden Klang besitzt wie in Europa »youtre« oder »Jid«. Erst viel später versteckt sich diese Infamie hinter dem Begriff ›Zionist‹«.[62]

54 Vgl. Jean Améry: »Jargon der Dialektik«, in: Werke. Band 6. Aufsätze zur Philosophie (hrsg. von Gerhard Scheit). Stuttgart 2004.

55 Bezeichnenderweise ist dieser freimütige Selbstwiderspruch in den hier vorliegenden Memoiren besonders ausgeprägt in seinen Betrachtungen zu Marx und der Dialektik. Auch hierin zeigen sich erstaunliche Ähnlichkeiten zu Jean Améry, der gerade in seiner Kritik an der Dialektik selbst dialektisch und im Sinne des von ihm kritisierten Adornos vorgeht, vgl. hierzu das Nachwort von Gerhard Scheit in: Améry, Werke. Band 6.

56 Vgl. Léon Poliakov: Geschichte des Antisemitismus, Band 6. Worms 1987, S.176-183.

57 Vgl. Léon Poliakov: Vom Antizionismus zum Antisemitismus. Freiburg 1992, S. 62-95.

58 Vgl. Léon Poliakov/Jean-Pierre Gabestan: Les Totalitarismes du XXe siècle. Un phénomène historique dépassé? Paris 1987.

59 Vgl. Léon Poliakov: L'Envers du Destin. Entretiens avec Georges Elia Sarfati. Paris 1989, S. 195-204.

60 Vgl. Léon Poliakov: Bréviaire de la Haine. Le IIIe Reich et les Juifs. Paris 1951 S. 380f.

61 Matthias Küntzel hat 2002 seine breit rezipierte Studie »Djihad und Judenhass. Über den neuen antijüdischen Krieg« im Ça-ira-Verlag veröffentlicht. 2006 erschien von Klaus-Michael Mallmann und Marin Cüpers das vor allem auf deutschen Dokumenten beruhende Werk »Halbmond und Hakenkreuz. Das Dritte Reich, die Araber und Palästina.«

62 Léon Poliakov: Vom Antizionismus zum Antisemitismus. Freiburg

Im letzten Band zur Geschichte des Antisemitismus, von 1945-1993, einem Sammelband, der von Poliakov 1994 herausgegeben und bezeichnenderweise nicht auf Deutsch veröffentlicht wurde, ist ein eigenes großes Kapitel dem arabisch-islamischen Antisemitismus gewidmet. Poliakov und die Autorinnen Lucienne Saada und Rivka Yadlin legen dort die Wurzeln der islamischen Judenfeindschaft dar und weisen nach, dass es sich keineswegs lediglich um eine Reaktion auf den Kolonialismus oder den so genannten »Nahostkonflikt« handelt.[63]
Wie die Lebensläufe und frühen Werke Poliakovs und Wulfs exemplarisch offenlegen, gab es entgegen dem Mythos, die Aufarbeitung des NS habe erst durch die Studentenrevolte 1968 und die nachfolgende Liberalisierung der Gesellschaft begonnen, bereits Anfang der 1950er Jahre Versuche der Thematisierung und Erforschung der Shoah. Obgleich aus dem Kreis der ehemaligen »Achtundsechziger« – und da vor allem von Götz Aly – später wichtige Impulse zur Holocaustforschung kamen, so herrschte doch in der unmittelbaren Bewegung eine vollkommen verzerrte, projektive Analyse des Nationalsozialismus vor. Die Vernichtungsintention gegenüber Juden und Roma wurde als Ausbeutung bis zum Tode rationalisiert, der nationalsozialistische Vernichtungskrieg als deutscher Imperialismus verharmlost, die zentrale Rolle des Antisemitismus für die NS-Ideologie ignoriert.[64]
Die junge Generation teilte oftmals die gleichen Feindbilder und dieselben blinden Flecken wie ihre Väter und Mütter: Juden – hier im Staat Israel personifiziert – und Amerikaner wurden als »imperialistische Mörder« dämonisiert, vom Mord an Sinti und Roma war sowieso nie die Rede.
Léon Poliakov verarbeitete bereits 1969 in seiner Schrift »Vom Antizionismus zum Antisemitismus« die Etablierung des im Gewande des Antizionismus sich äußernden Antisemitismus.[65]
Nicht zuletzt durch diese Einsicht in die Transformation der alten Judenfeindschaft ins neue Gewand des Antizionismus blieb er den 1968er-Protesten gegenüber kritisch und verwies auf den Klassen, Generationen und politische Lager versöhnenden Aspekt der antisemitischen Ideologie: »1968 umfasste die antizionistische Allianz in Frankreich die Regierung, die Kommunistische Partei, einen Großteil der Linken, studentische Aktivisten sowie die letzten Nostalgiker der weißen und arischen Rasse.«[66]
Mit dem antiamerikanischen, antizionistischen und »antiimperialistischen« Turn der 1968er-Bewegung schloss sich für ein bleiernes Jahrzehnt das Zeitfenster, in dem eine offene Auseinandersetzung und Analyse der Shoah möglich war.[67] Ein geschärftes öffentliches Bewusstsein für die Shoah sollte erst Ende der 1970er, Anfang der 1980er entstehen, nicht zuletzt als Ergebnis der NBC-Miniserie »Holocaust« und als Folge des Wandels der öffentlichen Stimmung in den Vereinigten Staaten. So wurde der Zweite Weltkrieg nach dem Vietnamkrieg verstärkt als »letzter guter Krieg«, bei dem man vereint für eine gerechte Sache gekämpft hatte, ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, was dazu führte, dass auch die Erforschung des Holocaust in den USA vermehrt gefördert wurde.[68] Auch in dieser Phase gilt jedoch, was sich bereits in den ersten Nachkriegsjahren zeigte: Nicht die Protestbewegung, das Feuilleton oder die Geschichtswissenschaft trieben die Aufarbeitung des Geschehenen voran, sondern Überlebende und engagierte Einzelpersonen, die für Gewerkschaften, Rundfunk oder Bildungseinrichtungen arbeiteten, sowie einzelne Staatsanwälte und Richter. Die Bilanz der juristischen Aufarbeitung der nationalsozialistischen Verbrechen – vor allem durch die Ludwigsburger Zentralstelle zur Verfolgung der NS-Verbrechen – kann dagegen als katastrophal bezeichnet werden.[69]
Poliakovs Memoiren entstanden in ihrer fertigen Form in der Epoche der neuerlichen Sensibilisierung für die Shoah. Der mittlere, die Zeit der Verfolgung und der Shoah beschreibende Teil wurde schon 1946 unter dem unmittelbaren Eindruck der Ereignisse und mit der Motivation der Zeugenschaft verfasst und später um die Beschreibung der Kindheit und Jugend sowie der Lebensphase des intellektuellen Wirkens erweitert. Seine Memoiren stehen somit beispielhaft für das »Zeitalter der Zeugenschaft«.[70]
Poliakovs Autobiographie ist ein Dokument der Résistance, die einzige deutschsprachig vorliegende Beschreibung der erfolgreichen Rettungsaktionen in Le Chambon-sur-Lignon, bei der tausende Juden auf dem protestantischen Hochplateau am Rande der Cevennen überlebten. Die großflächige und (gemessen an anderen Städten) sehr erfolgreiche Rettung von Juden aus Nizza ist in der deutschen Historiographie ebenfalls nur selten beschrieben worden. Vielleicht rührt dieses Schweigen daher, dass diese beiden Orte den Unterschied zwischen der deutschen und der französischen Bevölkerung sowohl in städtischen als auch in ländlichen Regionen am eindringlichsten verdeutlichen. Einen derart aktiven Massenwiderstand gegen den Holocaust fand man hierzulande nie – weder in Städten noch in Dörfern.[71]
Gerade in Zeiten, in denen der Antisemitismus besorgniserregend zunimmt, in denen er immer unverhohlener, nicht nur von

1992, S. 94f. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Georges Bensoussan in seiner Studie »Les Juifs du monde arabe. La question interdite« (Paris 2017).

63 Léon Poliakov: Histoire de l'Antisémitisme 1945-1993. Paris 1994, S. 335-383.

64 Vgl. Götz Ali: Unser Kampf. 1968 – ein irritierter Blick zurück. Frankfurt a.M. 2008, S.159-169.

65 »De l'antisionisme à l'antisémitisme« wurde erst 1992 vom Ça-ira-Verlag in Freiburg ins Deutsche übersetzt.

66 Léon Poliakov: Vom Antizionismus zum Antisemitismus. Freiburg 1992, S. 103.

67 Zum Antisemitismus in der Linken und radikalen Linken siehe: Henryk M. Broder: Der ewige Antisemit. Über Sinn und Funktion eines beständigen Gefühls. Berlin 2005. Speziell zum linken und linksradikalen Antisemitismus siehe: Initiative Sozialistisches Forum: Furchtbare Antisemiten, ehrbare Antizionisten. Über Israel und die linksdeutsche Ideologie. Freiburg 2002, sowie Michael Landmann: Das Israelpseudos der Pseudolinken. Freiburg 2013.

68 Saul Friedländer: Wohin die Erinnerung führt. Mein Leben. München 2016.

69 Vgl. hierzu Lutz Niethammer, Die Mitläuferfabrik. Die Entnazifizierung am Beispiel Bayerns. Berlin 1982, sowie Marc von Miquel, Wir müssen mit den Mördern zusammenleben! NS-Prozesse und politische Öffentlichkeit in den sechziger Jahren. In: Fritz Bauer Institut (Hrsg.): Gerichtstag halten über uns selbst... Geschichte und Wirkung des ersten Frankfurter Auschwitz-Prozesses. Frankfurt a.M. 2001, S. 97-116.

70 Vgl. Annette Wieviorka: L'Ère du témoin. Paris 2002.

71 Jacques Semelin kommt in seiner Arbeit zu dem Ergebnis, dass der breite Widerstand und die Hilfsbereitschaft vieler Franzosen hunderttausenden Juden das Leben retteten. Vgl. ders. Das Überleben von Juden in Frankreich 1940-44. Göttingen 2018.

rechts sondern auch von links und vor allem in seiner islamischen Variante zum Vorschein kommt, die von vielen »Antisemitismusexperten« geleugnet, bagatellisiert oder rationalisiert wird, verschafft die Lektüre des ideologiekritischen Werks des Autodidakten Léon Poliakov einen immensen Erkenntnisgewinn und schärft die Waffen der Kritik.

Anmerkung
Alex Carstiuc hat am 25. Oktober 2019 zusammen mit Janina Reichmann und Jonas Empen das Buch *St. Petersburg – Berlin – Paris. Memoiren eines Davongekommenen* vorgestellt. Siehe: https://associazione.wordpress.com/2019/07/03/alex-carstiuc-leon-poliakov-memoiren-eines-davongekommen/

Der Text erschien erstmals in: Léon Poliakov: *St. Petersburg – Berlin – Paris. Memoiren eines Davongekommenen, Berlin 2019.* Wir danken dem Autor und dem Verlag *Edition Tiamat* für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

Peter Bierl

Wie Menschen zur Schnecke gemacht werden – Zur Kritik des Sozialdarwinismus

Thilo Sarrazin landete 2010 mit *Deutschland schafft sich ab* einen Bestseller in der Kategorie Sachbücher. Sein Erfolg wurde zutreffend als Teil eines Rechtstrends gewertet, der sich in Umfragen und Studien zeigte, als Ausdruck der „Verrohung des Bürgertums". Der Bestseller dürfte seinerseits diesen Trend gestützt haben, der im Aufstieg einer neofaschistischen Partei mündete. In ihrem Programm zur Bundestagswahl 2017 nahm die AfD Bezug auf Sarrazin. „Deutschland nicht abschaffen" lautete eine Überschrift in Umkehrung seines Titels.

Er hatte behauptet, muslimische Migrant*innen und ihre Nachkommen sowie bio-deutsche Empfänger*innen von Hartz IV seien Träger*innen minderwertigen Erbguts. Der Staat dürfe solche Menschen nicht alimentieren. Sinnvoller wäre, bio-deutschen Frauen aus der akademischen Mittelschicht mehr zu Geld geben, wenn sie neben Studium und Karriere Kinder in die Welt setzen. Durchaus vermerkt wurde in der Debatte, dass Sarrazin sich in der Tradition einer sozialistischen Eugenik bewegte, die in Schweden bis in die 1970er-Jahre zu Zwangssterilisierungen geführt hatte.

Kaum diskutiert wurde in der Linken, dass das Unterschichten-Bashing wie die Rechtfertigung einer Politik klang, die Sarrazin als Finanzsenator einer „rot-roten" Koalition in Berlin betrieben hatte. Dort hatten SPD und PDS etwa 100.000 landeseigene Wohnungen verkauft und die Trinkwasserversorgung teilprivatisiert. Im Duett mit Wirtschaftssenator Harald Wolf (PDS) sorgte Sarrazin dafür, dass Berlin aus dem kommunalen Arbeitgeberverband und damit dem Tarifsystem austrat. Das ging einher mit einer Kürzung der Gehälter der Angestellten des Landes um bis zu zwölf Prozent.[1] Hätten bürgerliche Parteien eine solche Sparpolitik betrieben, wäre das gerade von Linken als neoliberale Brutalität scharf gegeißelt worden.

Diese Ignoranz ist erstaunlich, aber kein Ausnahmefall. Ein weiteres Beispiel sind die Auftritte des australischen Bioethikers Peter Singer in jüngerer Zeit. Für den Philosophieprofessor sind Behinderte, Demente und Neugeborene Menschen zweiter Klasse, „Nicht-Personen" mit geringerem Lebensrecht. Er verharmlost Euthanasie als Erlösung für Betroffene und ihre Familien und empfiehlt sie als Methode, um Geld zu sparen. „Ich möchte keine höheren Beiträge zur Krankenversicherung bezahlen, damit behinderte Kinder, die Null-Lebensqualität erfahren, teure Behandlungen bekommen", erklärte Singer.[2] In den 1980er-Jahren war der Protest von Krüppelinitiativen und Antifaschist*innen so stark, dass Singer in der Bundesrepublik nicht auftreten konnte. 1996 wurde er als Teilnehmer eines wissenschaftlichen Kongresses wieder ausgeladen. Eine Pressekonferenz mit Alice Schwarzer zusammen konnte Singer nur unter Polizeischutz abhalten.

Die Ikone des deutschen Feminismus und ihre Zeitschrift *Emma* gehörten wie der Internationalen Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA) zu den entschiedensten Unterstützer*innen des Killerphilosophen. Die Giordano-Bruno-Stiftung Stiftung zeichnete den Bioethiker zusammen mit der italienischen Tierrechtlerin Paola Cavalieri 2011 mit einen mit 10.000 Euro dotierten Ethik-Preis aus, weil sie das Great Ape Project (GAP) ins Leben gerufen hatten, das Grundrechte für Orang-Utans, Gorillas, Bonobos und Schimpansen fordert. Inzwischen verleiht ein „Förderverein des Peter-Singer-Preises für Strategien zur Tierleidminderung e.V." alljährlich einen mit 10.000 Euro dotierten Peter-Singer-Preis an eine Person, die sich um Tierrechte und Veganismus verdient gemacht hat. Erster Preisträger war 2015 Peter Singer höchst selbst.

Die Proteste waren nun nicht mehr stark genug, um seine Auftritte zu verhindern. Dabei ist Singer wie Sarrazin Wiedergänger der Eugenik und des Sozialdarwinismus. Letzterer ist kein Randphänomen. In einer marktförmig organisierten Gesellschaft stehen prinzipiell alle Menschen zueinander in Konkurrenz, als Lohnabhängige auf dem Arbeitsmarkt, als Kapitalist*innen um Marktanteile und Profite. Immer gibt es Gewinner*innen und Verlierer*innen. Diese Gesellschaft, die sich als liberal und offen feiert, ist gelebter Sozialdarwinismus. Die Ideologie ist verpönt aufgrund der Verbrechen des Nationalsozialismus, aber nicht verschwunden.

Dieser Beitrag ist eine Auseinandersetzung mit der alten und neuen sozialdarwinistischen Linken, die notwendig ist, weil es zwar einige Veröffentlichungen dazu gibt, aber viele Linke mit Abwehr reagieren, was für Vergangenheit wie Gegenwart gilt.[3] Dabei gilt Singer wegen seines Werkes *Tierbefreiung* (1975) als einer der Väter der Tierrechtsbewegung, tritt als Vegetarier und Klimaaktivist auf. Er forderte dazu auf, eine neue darwinistische Linke zu formieren, die gesellschaftskritische Positionen aufgibt, insbesondere die Marxsche Analyse, und biologistische Positionen übernimmt. In der Linken kaum zur Kenntnis genommen wurde auch das „Manifest des Evolutionären Humanismus", welches die Giordano-Bruno-Stiftung 2005 publizierte. Darin werden der Kampf ums Dasein sowie ein Prinzip Eigennutz als Grundlage des Zusammenlebens gefeiert, Kapitalismus und Sexismus als natürlich verteidigt. Die Stiftung ist immerhin ein zentraler Player und Bündnispartner bei antiklerikalen Kam-

1 Axel Berger: Manchmal sparen sie wieder. In: Jungle World 35/2016.

2 Nacional Council on Disability: NCD Response to Controversial Peter Singer Interview Advocating The Killing of Disabled Infants: "Professor, Do Your Homework". 24.4.2015, http://www.ncd.gov/newsroom/04232015 (16.6.2015).

3 Reinhard Mocek: Biologie und soziale Befreiung. Zur Geschichte des Biologismus und der Rassenhygiene in der Arbeiterbewegung. Frankfurt am Main 2002, S. 10.

pagnen. Sie versteht sich als linksliberal, ihr Umfeld ist im linken und libertären Spektrum verankert. Basisgruppen sind an etlichen Hochschulen aktiv, wo sie sich als Vorkämpfer*innen des Säkularismus und der Wissenschaft gegen Obskurantismus gerieren.

Sowohl Sarrazin und Singer als auch das Manifest der Stiftung stützen sich auf die sogenannte Soziobiologie, die Vorstellung, unser Denken und Handeln, damit Kultur, Gesellschaftsordnung, Herrschaft und Ausbeutung seien durch die Evolution, durch den Kampf ums Dasein und Selektion, genetisch festgelegt. Vertreter wie Edward O. Wilson und Richard Dawkins sind Bestseller-Autoren, die als progressiv gelten. Die populären Werke des Historikers Yuval Noah Harari sind soziobiologisch grundiert und die Qualitätspresse greift gern auf solche Stereotypen zurück, um Phänomene wie etwa das unterschiedliche Verhalten von Männern und Frauen zu erklären.

Soziobiologie ist eine moderne Variante biologistischer Ideologie. Biologismus kennzeichnet bürgerliches Denken seit Thomas Hobbes den Satz prägte, der Mensch ist dem Menschen ein Wolf. Die Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse erhielt mächtigen Auftrieb, als im 19. Jahrhundert die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft der vermeintlich Freien und Gleichen deutlich zutage traten. Biologismus löste die christliche Religion als Legitimationsideologie ab, wenn es in Europa und Amerika darum ging, die Sklaverei, das Morden und Plündern in den Kolonien, die Unterdrückung der Frau und den Ausschluss der Arbeiter*innenklasse vom Wahlrecht zu begründen.

Einen besonderen Stellenwert hatte die Doktrin vom Kampf ums Dasein, vom Überleben der Tüchtigsten, von Auslese und Ausmerze in der völkischen und faschistischen Ideologie. Ihr Markenzeichen ist, dass sie die formale Gleichheit des Liberalismus, die Gleichheit vor dem Gesetz, die Gleichheit als Warenbesitzer*innen ablehnt, zugunsten einer hierarchisch-ständisch gegliederten Ordnung in einem ethnisch-rassisch reinen Volkskörper. Mehrfach nahm Hitler in seiner Schrift *Mein Kampf* darauf Bezug und pries den Kampf ums Dasein als aristokratisches Prinzip der Natur.

Sozialdarwinismus ist häufig mit Eugenik verknüpft, der Vorstellung, man müsse der Natur auf die Sprünge helfen, in dem der Staat und die Ärzt*innen die Fortpflanzung vermeintlich wertvoller Menschen forcieren und angeblich minderwertiger blockieren. Diese Ideologie führte seit Anfang des 20. Jahrhunderts zur Zwangssterilisierung von Behinderten, Kranken, Homosexuellen, ledigen Müttern oder Angehörigen von ethnisch definierten Minderheiten in Schweden, der Schweiz oder den USA, die teilweise bis in die 1970er-Jahre andauerten. In China wird bis heute eine sozialistische Eugenik propagiert. Die letzte mörderische Konsequenz dieser Ideologie zogen die Nazis in Deutschland, wo Hunderttausende zwangsweise sterilisiert und als „lebensunwert" ermordet wurden.[4]

Malthus, Darwin und ihre Rezeption in der Linken

Der Sozialdarwinismus wurde von respektablen Wissenschaftler*innen aus der Mitte der Gesellschaft entwickelt. Einer der Pioniere war der britische Ökonom Thomas Malthus, der die Linken angriff, die von einer Gesellschaft der Gleichen träumten. Sein einflussreichstes Werk handelte von der Bevölkerungskontrolle. In dem *Essay on the Principle of Population* (1798) behauptete er, die Zahl der Menschen würde sich alle 25 Jahre verdoppeln, während der Ertrag der Felder allenfalls um die gleiche Menge wachse.[5] Das sei ein Naturgesetz, soziale Reformen würden das Übel nur verschärfen. Der Überlebenskampf sei unvermeidlich und der Hungertod sorge für den natürlichen Ausgleich zwischen Ernte und Bevölkerung.[6] Solche Ansichten fanden sich später bei Herbert Gruhl wieder, einem Gründer der Grünen. Das militante Netzwerk Earth First verkündete einst, „Malthus was right!" und vor dem Hintergrund des Klimawandels findet der Öko-Malthusianismus heute wieder Zuspruch.

Armengesetze und Armenhäuser lehnte Malthus als soziale Hängematte ab. Sie würden Arbeiter*innen dazu verleiten, Geld in der Kneipe auf den Kopf zu hauen, zu früh zu heiraten und viele Kinder zu zeugen, statt sich zu mäßigen, mehr zu arbeiten und zu sparen.[7] Statt knappe Ressourcen an jenen Teil der Menschheit zu verschwenden, „der im allgemeinen nicht als der wertvollste betrachtet werden kann", würde der Überlebenskampf dazu führen, dass sich nur die wertvolleren Menschen durchsetzen.[8] Malthus stellte bereits Überlegungen an, ob man die Menschheit durch Züchtung verbessern könnte, zumindest in Bezug auf Größe, Stärke, Schönheit und Hautfarbe (nicht aber die Intelligenz). Er hielt die Idee aber nicht für realisierbar, weil man in diesem Fall „alle minderen Exemplare zur Ehelosigkeit" verurteilen müsste.[9]

Der Soziologe Herbert Spencer (1820-1903) ergänzte die Doktrin um das Schlagwort vom „survival of the fittest". Unter den Tieren würden sich die Stärksten und am besten Angepassten durchsetzen, die Starken die Schwachen vernichten, was das Überleben und die Entwicklung einer Spezies fördere. Bloß beim Menschen stünden die Schwächeren dem Fortschritt im Wege.[10]

Der Naturforscher Francis Galton (1822-1911) prägte den Begriff Eugenik, er gilt als Begründer der eugenischen Bewegung. Er unterstellte, Menschen hätten einen unterschiedlichen Wert, je nach ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten Klassen und Rassen. Weiße stünden höher als Schwarze und in die unterste Schublade steckte er die australischen Ureinwohner*innen.[11] Galton malte als Erster jenes Horrorgemälde, das auch Sarrazin beschwor, wonach sich die unfähigen Menschen zu stark fortpflanzten, während sich die Elite zurückhalte, was zum Niedergang einer Nation oder Rasse führe.

Malthus und Galton prägten Charles Darwin. Für ihn stand fest, dass Männer klüger und mutiger als Frauen seien und mehr Energie hätten. Er war überzeugt, dass die weißen Kulturvölker Europas auf der Stufenleiter der Evolution ganz oben stünden,

4 Christine Zunke: Biologie und Praxis des Homo sapiens. Theorie und Praxis heteronomer Bestimmungsgründe in der menschlichen Natur. In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie, Heft 1, 2014, S. 26, S. 29.

5 Thomas R. Malthus: Das Bevölkerungsgesetz (1798). München 1977, S.16ff.

6 Malthus, 1977, S. 18, S. 67.

7 Malthus, S. 45ff., S. 50.

8 Malthus, S.4 5, S. 47.

9 Malthus, S. 81.

10 Herbert Spencer: Principles of Biology. London 1864, S.340f.; Spencer: A Theory of Population. In: The Westminster Review 57/1852, http://www.victorianweb.org/science/science_texts/spencer2.html (27.4.2017).

11 Francis Galton: Heriditary Genius. An Inquiry into it's Laws and Consequences (1869). London 1892, zweite Auflage, S.X, S.325ff.

die Schwarzen eine niedrigere Menschenart seien und „wilde“ Rassen wie Pygmäen oder australische Aboriginies sich ganz unten befänden. Zum Wohle des evolutionären Fortschritts würde der Stärkere immer den Schwächeren auslöschen. Damit rechtfertigte Darwin koloniale Eroberungen und Genozide als Naturnotwendigkeit.[12]
In seinem zweiten Hauptwerk über die Abstammung des Menschen (1871) schrieb Darwin:

> „Bei Wilden werden die an Geist und Körper Schwachen bald beseitigt und die, welche leben blieben, zeigen gewöhnlich einen Zustand kräftiger Gesundheit. Auf der anderen Seite tun wir civilisierten Menschen alles nur Mögliche, um den Process dieser Beseitigung aufzuhalten. Wir bauen Zufluchtsstätten für die Schwachsinnigen, für die Krüppel und die Kranken, wir erlassen Armengesetze und unsere Ärzte strengen die größte Geschicklichkeit an, das Leben eines jeden noch bis zum letzten Moment noch zu erhalten.“

Wegen ihrer schwachen Konstitution seien Tausende früher den Pocken erlegen, nun würden diese wegen der Impfung verschont.

> „Hierdurch geschieht es, daß auch die schwächeren Glieder der civilisierten Gesellschaft ihre Art fortpflanzen. Niemand, welcher der Zucht domesticierter Thiere seine Aufmerksamkeit gewidmet hat, wird daran zweifeln, daß dies für die Rasse des Menschen im höchsten Grade schädlich sein muß.“[13]

Diese Argumentation fand sich später bei Impfgegner*innen wieder: Der Natur würde ins Handwerk gepfuscht, die Minderwertigen ausmerze.
Bezeichnend für die frühen Sozialdarwinist*innen war, dass sie den ungezügelten Kapitalismus priesen, die freie Konkurrenz als Wirtschaftsform, zugleich aber nach dem Staat riefen. Um die vermeintliche Degeneration zu stoppen, solle der Staat die Oberschicht finanziell belohnen, wenn sie sich stärker vermehrte, verlangte Galton. Die Menschheit dürfe die Fortpflanzung nicht länger dem Zufall überlassen, durch gezielte Steuerung ließe sich in wenigen Generationen eine hochbegabte Rasse heranzüchten.[14] Ähnlich argumentierte Ernst Haeckel, ein Zoologieprofessor aus Jena, der wichtigste frühe Darwin-Anhänger in Deutschland, der die „freie Concurrenz“ rühmte, weil sie Verbesserungen und Erfindungen und damit die Evolution fördere. Allerdings wirke die „natürliche Züchtung“ durch den Kampf ums Dasein „planlos“. Auch Haeckel wollte deshalb die Fortpflanzung nicht mehr dem freien Spiel der Kräfte überlassen, sondern forderte eine künstliche Auswahl und Züchtung von Menschen.[15]
Wichtigster Vertreter der Eugenik in Deutschland war der Mediziner Alfred Ploetz. In jungen Jahren war Ploetz wegen der Sozialistengesetze in die Schweiz geflüchtet und in die USA gereist, um eugenisch-sozialistische Kommunen zu besuchen. 1895 prägte er den Begriff Rassenhygiene. Durch die Fachterminologie, Vorlesungen und Kongresse sowie den Aufbau der Deutschen Gesellschaft für Rassenhygiene, trug er dazu bei, Eugenik als Wissenschaft zu etablieren. Er endete 1933 im Sachverständigenbeirat für Bevölkerungs- und Rassenpolitik der Nationalsozialisten.
Während Galton eine „positive Eugenik“ forderte, die gezielte Fortpflanzung vermeintlich hochwertiger Menschen, wurde in Deutschland bald über eine „Tötung auf Verlangen“ diskutiert. Dabei wurde anfangs das Mitleid mit den leidenden Kranken, dann mit den Angehörigen vorgeschoben. Schließlich wurde das Leben des unglücklichen Patienten als lebensunwert und nutzlos beschrieben, er falle seiner Familie nur zur Last. 1892 rechtfertigte der Soziologe Georg Simmel in einem Buch über Moralwissenschaft die Tötung nutzlos gewordener Menschen. Drei Jahre später forderte der Psychologe Adolf Jost in seiner Studie *Das Recht auf den Tod* der Staat solle diese Forderung umsetzen. Für Jost war Euthanasie ein „Abflusscanal“ für „ungesunde, schädliche, sich selbst zur Last fallende Elemente“, die in einem „so großen complicierten Organismus, wie die Menschheit es ist, eben vorkommen.[16]
1920 veröffentlichten der Strafrechtsprofessor Karl Binding (1841-1920) und der Psychologe und Neurologe Alfred Hoche (1865-1943) ein Werk mit dem programmatischen Titel *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*. Die Autoren forderten, unrettbar Todkranke und unheilbar Verblödete, die keinen Willen hätten oder keine Gefühlsbeziehungen aufnehmen könnten, die „Vollidioten“ im psychiatrischen Sinne seien, mit Gas oder Gift zu töten.

Kritik von links

Von Anfang an war Malthus kritisiert worden. Der liberale Ökonom David Ricardo rügte, Malthus gebe „den Reichen eine sehr erfreuliche Formel, die Missgeschicke der Armen zu ertragen“. Spencer und der deutsche Ökonom Friedrich List prognostizierten zutreffend, steigender Wohlstand und höhere Bildung würden dazu führen, dass die Geburtenzahl sinkt. Karl Marx spottete, das „Populationsprinzip“ sei das Werk protestantischer Pfaffen, die unter dem Beifall der Oberschicht von sozialen Ursachen des Elends ablenken wollten.[17] Während Malthus die Armen zum Hungertod verdamme, rechtfertige er die Grundrenten, die Verschwendung und die Herzlosigkeit der adeligen Grundeigentümer.[18] Marx rechnete vor, dass sich das Kapital alle 20 Jahre versiebenfachte, also deutlich schneller wachse als Malthus für die Bevölkerung unterstellte.[19] Wenn Menschen verhungern, so war immer öfter nicht Knappheit, sondern die Verteilung von Ressourcen die Ursache, etwa während der großen Hungerkatastrophe in Irland 1845-1849. Damals kam eine Million Menschen ums Leben, gleichzeitig wurde Getreide nach England exportiert.
Sozialist*innen und Kommunist*innen lehnten Malthus und später den Neomalthusianismus ab. Differenzierter war ihre Re-

12 Charles Darwin: Die Abstammung des Menschen (1871). Wiesbaden 1966, dritte Auflage, S. 20, S. 29ff, S. 59ff., S. 684; Adrian Desmond, James Moore: Darwin's Sacred Cause. Race, Slavery and the Quest for Human Origins. Chicago 2011, S. 147ff., S. 280f., S.285.

13 Darwin, S.1 48.

14 Galton, S. 1, S. 359ff.

15 Ernst Haeckel: Natürliche Schöpfungsgeschichte. Berlin 1868, S. 128f., S. 131, S. 138f.

16 Christoph Schneider: Das Subjekt der Euthanasie. Transformation einer tödlichen Praxis. Münster 2011, S. 29ff., S. 53.

17 Karl Marx: Das Kapital. Band 1, MEW 23, S. 644.

18 Marx: Theorien über den Mehrwert. Band 2, MEW 26.2., S. 108, S. 112.

19 Marx, MEW 26.2., S. 114; Karl Marx: Theorien über den Mehrwert. Band 3, MEW 26.3. S. 294.

aktion auf Darwin. Marx und Friedrich Engels begrüßten die Evolutionstheorie als materialistische Erklärung für die Entstehung von Pflanzen, Tieren und Menschen. Engels verglich gar den kapitalistischen Konkurrenzkampf mit Darwins Kampf ums Dasein. Mehrfach schrieb er, Darwin habe für die Naturgeschichte einen entscheidenden Fortschritt erreicht wie Marx für das Verständnis der Geschichte. Deutlich tritt das Motiv zu Tage, das Prestige Darwins zu nutzen.[20] Allerdings wandte sich Marx strikt dagegen, soziale Fragen mit Hilfe der Evolutionstheorie zu erklären oder sozialdarwinistische Schlussfolgerungen zu ziehen. Die Phrase vom Kampf ums Dasein sei eine „sehr einbringliche Methode", spottete Marx, aber nur „für gespreizte, wissenschaftlich tuende, hochtrabende Unwissenheit und Denkfaulheit".[21]
Der französische Sozialist Paul Lafargue attackierte den Darwinismus als Ersatzreligion: Die Konkurrenz würde in der Natur ausgemacht, um Kapitalismus und soziale Ungleichheit als Naturgesetze zu rechtfertigen.[22] Zwar akzeptierte Lafargue, dass in der Natur ein Kampf ums Dasein und natürliche Zuchtwahl stattfänden, er betonte jedoch, zugleich gebe es Assoziationen von Tieren und Pflanzen und gesellig lebende Tiere würden sich bis zur Selbstaufopferung gegenseitig unterstützen.[23]
Zwei weitere Kritiker waren angesehene Wissenschaftler, der Naturforscher und Geograph Peter Kropotkin und der Astrophysiker Anton Pannekoek, Direktor des Astronomischen Instituts der Universität Amsterdam, nach dem ein Asteroid und ein Mondkrater benannt sind. Kropotkin gilt als Begründer das kommunistischen Anarchismus und Pannekoek als ein theoretischer Kopf des Rätekommunismus. Kropotkin griff sozialdarwinistische und malthusianische Strömungen direkt an. Dabei gab er Darwin eine Mitschuld an menschenfeindlichen Tendenzen.[24] Kropotkin betonte das Prinzip der gegenseitigen Hilfe, das für die Evolution mindestens so wichtig sei wie der Kampf ums Dasein.[25] Pannekoek setzte ideologiekritisch an. Er stellte fest, der kapitalistische Konkurrenzkampf habe die Vorlage für die These vom Kampf ums Dasein geliefert, während viele Sozialist*innen nun den Klassenkampf als menschliche Erscheinungsform des Kampfes in der Natur deuteten. Der Darwinismus sei aber eine Waffe der Bourgeoisie gegen den Sozialismus, warnte Pannekoek. Linke Aneignungsversuche hätten jedoch „dieselbe faule Wurzel" wie jene der „Bourgeois-Darwinisten", und zwar die längst überwundene Grundidee, es gäbe so etwas wie eine „bestimmte natürliche oder naturgemäße Gesellschaftsordnung".[26]
Allerdings griffen die linken Kritiker*innen Eugenik und Rassismus nicht grundsätzlich an, sondern glaubten selbst an die Existenz von Rassen. Marx schreibt im *Kapital* von „Raceneigentümlichkeiten" und Lafargue nahm an, unterschiedliche soziale Verhältnisse hätten verschiedene Menschenrassen mit unterschiedlicher Intelligenz hervorgebracht.[27] Kropotkin zog ebenfalls Deutungen tierischen Verhaltens heran, um politische Positionen zu stützen. Auf dem ersten internationalen Eugenikkongress 1912 in London kritisierte Kropotkin lediglich die Sterilisierung von Menschen. Eine Grundsatzkritik formulierte jedoch der Journalist Isaak Shklovskii, der den Rassismus angriff und Eugenik als „bestialische Philosophie" brandmarkte.[28]

Sozialistische Eugenik

Einige Sozialist*innen forderten eine komplette Revision der theoretischen Grundlage aufgrund des Darwinismus.[29] Die Reformer*innen und das dominante sogenannte marxistische Zentrum in der SPD stützten sich auf Darwin, um eigene Vorstellungen zu legitimieren, wobei sie gesellschaftliche Prozesse naturalisierten. Während Revisionist*innen einen langsamen, evolutionären Übergang zum Sozialismus prognostizierten, meinten Orthodoxe, die Revolution werde sich von selbst einstellen, als Zusammenbruch des Kapitalismus. Der große Kladderadatsch sei das natürliche Ergebnis einer Entwicklung, die die Arbeiterbewegung bloß abwarten müsse. Solche Vorstellungen prägten Funktionäre wie Basis. Daraus ließen sich Selbstgewissheit und Optimismus schöpfen.[30]
August Bebel wies die „aristokratische" Interpretation zurück, die herrschende Klasse setze sich aus den Besten zusammen. Das Gegenteil sei der Fall, konterte er. Nicht die Tüchtigsten sondern die „Geriebensten und Verdorbensten" stünden an der Spitze und ermöglichten ihren Nachkommen ein angenehmes Leben ohne Arbeit. Das Ergebnis sei darum keineswegs eine „Gesellschaft der Fähigsten und Besten".[31] Ähnlich ätzte der Anarchist Kropotkin, die wahren „Degenerierten" würden in Palästen und nicht in Slums leben.[32]
Im Bann des Darwinismus und der Eugenik stand Karl Kautsky, Chefideologe der SPD und der Zweiten Internationale. Er war überzeugt, die Evolutionslehre ließe sich auf die menschliche Geschichte übertragen.[33] 1910 prägte Kautsky den Begriff proletarische Rassenhygiene. Er glaubte, die körperliche „Entartung" der Menschheit schreite rasch voran. Schuld seien die schlechten Lebensbedingungen unter dem kapitalistischen Regime,

20 Friedrich Engels: Rezension des Ersten Bandes „Das Kapital". In: MEW 16, S. 226f.; Friedrich Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: MEW 19, S. 205, S. 216; Friedrich Engels: Grabrede für Marx. In: MEW 19, S. 333, S. 335.

21 Karl Marx: Brief an Kugelmann vom 27.6.1870. In: MEW 32, S. 685f.

22 Paul Lafargue: Der wissenschaftliche Materialismus nach den Anschauungen von Karl Marx. Hottingen-Zürich 1886, S. 17, S. 24, S. 26.

23 Lafargue, 1886, S. 21, S. 23f.

24 Peter Kropotkin: Gegenseitige Hilfe in der Menschen- und Tierwelt (1902). Grafenau 1993, zweite Auflage, S. 24.

25 Peter Kropotkin: Moderne Wissenschaft und Anarchismus (1913). Grafenau 1994, S. 52f.; Kropotkin, 1993; Peter Kropotkin: Statement auf dem ersten Internationalen Eugenik-Kongress in London 1912. In: Eugenics Education Society (Hg.): Problems of Eugenics. Report of Proceedings of the First International Eugenics Congress. Band 2, Kingsway 1913, S. 51.

26 Anton Pannekoek: Marxismus und Darwinismus. Leipzig 1909; Hans-Josef Steinberg: Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem Ersten Weltkrieg. Hannover 1967, S. 55f.

27 Lafargue, S. 29, S. 32.

28 Nikolai Krementsov: Eugenics in Russia and the Soviet Union. In: Bashford, Levine, 2010, S. 515.

29 Ludwig Woltmann: Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus. Düsseldorf 1899, S. IV.

30 Steinberg, 1967, S. 46ff., S.61 ff.

31 August Bebel: Die Frau und der Sozialismus (1879). Berlin 1974, S. 161, S. 265, S. 291ff.

32 Kropotkin, 1913, S. 51.

33 Steinberg, 1967, S. 49ff.; Rudolf Walther: „..aber nach der Sündflut kommen wir und nur wir." „Zusammenbruchstheorie", Marxismus und politisches Defizit in der SPD 1890-1914. Berlin 1981, S. 95ff.

aber auch die moderne Technik. Besonders die Medizin störe das „Gleichgewicht in der Natur“, mindere die „Anforderungen des Kampfes ums Dasein“ und erleichtere damit „körperlich und geistig minderwertigen Individuen nicht bloß die Erhaltung, sondern auch die Fortpflanzung“. Kautsky vermischt in dieser Passage soziale und biologistische Argumente.

Das Dilemma werde in einer künftigen sozialistischen Gesellschaft noch verschärft, weil schlechte Arbeits- und Lebensbedingungen als ein Faktor der „Entartung“ überwunden sein würden. Eine optimale medizinische Versorgung für alle würde die natürliche Selektion komplett ausschalten.[34] Als Ausweg sah Kautsky die soziale Kontrolle: Im Sozialismus werde Rassenhygiene als „soziale Pflicht“ gelten. Die öffentliche Meinung und die Gewissen der Beteiligten würden dafür sorgen, dass sich Leute, die sich nicht völlig gesund fühlen, beraten lassen und auf Kinder verzichten. „Die Zeugung eines kranken Kindes wird dann mit ähnlichen Augen betrachtet werden wie etwa heute noch die eines unehelichen Kindes.“ Kämen dennoch kranke Menschen zur Welt, „wird ihr Siechtum nicht mehr die Schuld der sozialen Verhältnisse, sondern einzig als persönliche Schuld der Eltern erscheinen“. Im Endergebnis werde im Sozialismus ein „neues Geschlecht (…) erstehen, stark und schön und lebensfreudig, wie die Helden der griechischen Heroenzeit, wie die germanischen Recken der Völkerwanderung“, schrieb Kautsky.[35]

Festzuhalten bleibt, dass nicht jeder Sozialdemokrat, der Darwin verehrte, sozialdarwinistische und eugenische Ansichten vertrat, diese aber durchaus verbreitet waren.[36] Die große Mehrheit beharrte darauf, dass der Mensch durch die gesellschaftlichen Bedingungen geprägt werde.[37] Die Gebärstreik-Debatte von 1913 offenbarte allerdings Abgründe in den Reihen der sozialistischen Intellektuellen: Etliche Befürworter*innen argumentierten eugenisch, Verhütung wurde zum Mittel der Auslese und Qualitätssteigerung, die Gegner*innen bevölkerungspolitisch, die Zahl der proletarischen Kämpfer*innen der Revolution würde schrumpfen, wie Rosa Luxemburg und Clara Zetkin meinten, oder gar nationalistisch-rassistisch, die Deutschen würden von Slawen überflutet.[38]

In der Weimarer Republik waren es ein Teil der Frauen sowie der Lebensreform-Verband Volksgesundheit der innerhalb der Sozialdemokratie als eugenische Lobby agierten.[39] Die preußische Landtagsfraktion sowie die SPD-Landesregierungen von Thüringen und Sachsen brachten Initiativen zur Sterilisierung ein, wobei US-Gesetze mitunter als Vorbild dienten.[40] Der Rechtsexperte Wilhelm Hoegner, später bayerischer Ministerpräsident, setzte sich dafür im Reichstag ein. Er malte einen „Notstand der Gesellschaft“ an die Wand, weil „geistig Minderwertige“ und Gewohnheitsverbrecher aufgrund ihres ungezügelten Trieblebens besonders viele Nachkommen in die Welt setzten. Als die SPD 1931 im Reichstag die freiwillige eugenische Sterilisation forderte, bekam sie Unterstützung von der NSDAP.[41]

Manche Sozialdemokrat*innen trampelten auf jenen herum, die nicht dem Ideal der fleißigen Arbeiter*innen entsprachen. Im Zweifelsfall sollten diese Menschen mit Gewalt daran gehindert werden, Kinder in die Welt zu setzen. So sprach Oda Olberg vom Lumpenproletariat als „Abfall aller sozialen Schichten“.[42] Die Feministin schrieb, in einer sozialistischen Gesellschaft sollte das Tötungsverbot aufgehoben werden, selbstverständlich nur um Kranken Leid zu ersparen.[43] Der Arzt Alfred Grotjahn behauptete, ein Drittel der Deutschen habe bereits minderwertige Anlagen. Wegen der sinkenden Geburtenziffer bestünde die Gefahr der „Überflügelung durch unkultiviertere Nachbarvölker“.[44] Er wollte daher „Minderwertige“ sterilisieren und einsperren, statt ihnen eine „kostspielige, vorbeugende Heilbehandlung“ zu geben. Grotjahn prognostizierte der Nation, die als erste Krankenhäuser und Anstalten „in den Dienst der Ausjätung der körperlich und geistig Minderwertigen“ stelle, einen Vorsprung vor der Konkurrenz.[45] Der Mediziner war der einflussreichste Eugeniker in der SPD, hoch angesehen als Gründer einer sogenannten Sozialhygiene, einige Jahre lang Abgeordneter im Reichstag. Als Vision schwebte Grotjahn wie Ploetz vor, die Fortpflanzung von den unberechenbaren sexuellen Aktivitäten der Individuen zu trennen. Grotjahn forderte, die Fortpflanzung zu überwachen, damit „die Erzeugung und Fortpflanzung von körperlich oder geistig Minderwertigen verhindert und eine solche der Rüstigen und Höherwertigen gefördert wird“.[46] Die Ansichten von Grotjahn und Olberg zeigen eine beträchtliche Enthemmung in der Sozialdemokratie an.

In Schweden plädierten Alva Myrdal und Gunnar Myrdal für eine „negativen Eugenik“, um so genannte Fehlerbehaftetete auszumerzen. Alva war Soziologin, Politikerin und Friedensnobelpreisträgerin, Gunnar ein angesehener Ökonom. Ihre Ansichten zur Familienplanung waren so populär, dass sie die Alltagssprache prägten. Umstandskleider wurden in Schweden als Myrdalkleider bezeichnet, familiengerechte Behausungen als Myrdalwohnungen und die Zeugung von Kindern als Myrdalerei.[47]

Die beiden Sozialdemokrat*innen befürworteten einen sozialstaatlich regulierten Kapitalismus. Dabei verknüpften sie Reformen mit Eugenik und Bevölkerungspolitik. Sie fürchte-

34 Karl Kautsky: Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft. Stuttgart 1910, S. 261ff., S. 268.

35 Kautsky, 1910, S. 266f.

36 Michael Schwartz: Sozialistische Eugenik. Eugenische Sozialtechnologien in Debatten und Politik der deutschen Sozialdemokratie. Bonn 1995, S. 20; Karlheinz Roth: Kontroversen um Geburtenkontrolle am Vorabend des Ersten Weltkriegs. Eine Dokumentation zur Berliner „Gebärstreikdebatte“ 1913. In: Autonomie, 12/1978, S. 84, S. 86.

37 Mocek, 2002, S. 393.

38 Peter Bierl: Gesunder Leib, gesunder Revolutionär. Die Geschichte der Eugenik in der Linken. In: Jungle Wold, Heft 34, 23.8.2018.

39 Schwartz, 1995, S. 91ff., S. 193ff.

40 Schwartz, 1995, S. 150, S. 277ff.

41 Schwartz, 1995, S. 133, S. 150, S. 152, S. 293, S. 300ff., S. 306f., S. 309, S. 317, S. 340.

42 Oda Olberg: Die Entartung in ihrer Kulturbedingtheit. Bemerkungen und Anregungen. München 1926, S. 20.

43 Olberg, 1926, S.7ff.

44 Alfred Grotjahn: Die Hygiene der menschlichen Fortpflanzung. Versuch einer praktischen Eugenik. Berlin und Wien 1926, S. 59.

45 Alfred Grotjahn: Soziale Pathologie. Versuch einer Lehre von den sozialen Beziehungen der Krankheiten als Grundlage der Sozialen Hygiene. Berlin 1923, S. 463.

46 Grotjahn, 1926, S. 1.

47 Thomas Etzemüller: Die Romantik der Rationalität. Alva und Gunnar Myrdal – Social Engineering in Schweden. Bielefeld 2010, S.125ff.; Thomas Etzemüller: Ein ewigwährender Untergang. Der apokalyptische Bevölkerungsdiskurs im 20. Jahrhundert. Bielefeld 2007, S. 70.

ten, eine schrumpfende Bevölkerung könnte den Kapitalismus gefährden, weil Investitionen riskanter und die Nachfrage schrumpfen würden.[48] Auch nationalistische Motive spielten eine Rolle: Bei sinkender Einwohner*innenzahl drohe die besondere Kultur der Schweden zu verschwinden, das entvölkerte Land würde Einwanderer*innen anlocken, die vermutlich nicht aus der kulturell verwandten Nachbarschaft kämen.[49]
Den ersten Bestseller landete das Ehepaar 1934 mit dem Buch *Krise in der Bevölkerungsfrage*, in dem sie beklagten, dass die Gesellschaft überaltere und die Unterschicht zu viele Kinder in die Welt setze.[50] Deshalb solle der Staat durch gezielte Sozial- und Familienpolitik einen qualitativ hochwertigen Nachwuchs fördern. Der menschliche „Bodensatz“ hingegen sollte radikal aussortiert werden, verlangten die beiden Sozialdemokrat*innen wobei sie vor Zwangssterilisierungen nicht zurückschreckten.[51]
1947 konstruierte Alva Myrdal wie Olberg eine Schicht von „Fehlerbehafteten“, die sich aus allen sozialen Klassen rekrutiere und unterhalb der Klassen stünde. „Die Fortpflanzung dieser Gruppe muss als unerwünscht erachtet werden, weil der Nachwuchs schwerwiegende erbbiologische Risiken für Gesundheit und Intelligenz aufweist“, behauptet sie.[52] Myrdal forderte zwei Jahre nach dem Ende der NS-Verbrechen erneut eine systematische Erfassung und Sterilisierung solcher Menschen, notfalls unter Zwang.[53]

Verbesserung der Rasse als „ureigenster Beruf der Frau“

Unter dem Begriff Mutterschutz fasste die Frauenbewegung damals Forderungen nach selbstbestimmter Sexualität, Geburtenkontrolle durch Verhütungsmittel, eine Besserstellung lediger Mütter und uneheliche Kindern sowie den Kampf gegen den Paragrafen 218 zusammen. Gerade für radikale Feministinnen waren diese Punkte neben Wahlrecht, höherer Bildung und Arbeit zentral.[54] Die Forderungen waren fortschrittlich, allerdings wurde, was als Kampf um Selbstbestimmung begann, bald in den Dienst von Rasse, Nation und Staat gestellt.[55]
Rassenhygienische Positionen vertraten sowohl der gemäßigte bis konservative Bund Deutscher Frauenvereine (BDF), mit bis zu einer Million Mitglieder eine der größten sozialen Bewegungen ihrer Zeit, als auch die radikalen Feministinnen, die im Verband fortschrittlicher Frauenvereine (VFF) und im Bund für Mutterschutz (BFM) organisiert waren.[56] Der bürgerliche wie der radikale Flügel argumentierte, gleichberechtigte und gebildete Frauen sowie eine selbstbestimmte Sexualität und Mutterschaft würden qualitativ besseren Nachwuchs hervorbringen.[57]
Bezeichnend war die Haltung von Anita Augspurg, einer gefeierten Ikone des radikalen Feminismus. Ihre Courage im Kampf für Frauenrechte und gegen Antisemitismus sowie ihre Antikriegshaltung 1914 verdienen höchste Anerkennung, aber ihre rassenhygienische Orientierung wird gerne unter den Tisch gekehrt.[58] Augspurg forderte die Legalisierung der Kindstötung und begründete das Recht der Frau, Liebespartner frei zu wählen, mit rassenhygienischen Vorteilen: Das Sexualleben solle „der Erhaltung und Verbesserung der Art“ dienen.[59] Die Unterdrückung der Frau führe hingegen dazu, die „Leistungsconcurrenz“, die zur „Auswahl der Tüchtigsten“ und damit zum „Gesamtfortschritt“ beitrage, auf die Männer zu beschränken.[60] 1903 erklärte Augspurg, erst die wirtschaftliche Selbständigkeit versetze die Frau in die Lage „ihren ureigensten Beruf – die Verbesserung der Rasse – zu erfüllen“.[61]
1911 schrieb sie, die individuelle Auslese durch Weibchen sichere im Kampf ums Überleben den Sieg der besser Angepassten. Diese wissenschaftliche Erkenntnis über das Tierreich werde aber nicht auf den Menschen angewandt, bedauerte sie.[62] Stattdessen werde die Frau in der patriarchalen Gesellschaft zwangsweise verheiratet.

> „Dieses Verbrechen wider die Natur beherrscht unser ganzes Gesellschaftsleben seit Jahrtausenden und dürfte als verhängnisvollste Agens menschlicher Rassendegeneration angesprochen werden.“

Die Frauenbefreiung stellte für Augspurg als einzigen Weg dar, um den Niedergang zu stoppen, die „Leistungsconkurrenz“ voll zu entfalten und die Höherzüchtung der Menschheit zu bewerkstelligen: „Der auslesende Instinkt der Frau wählt unter mehreren Bewerbern den tüchtigsten, für die Vererbung wertvollsten.“[63]

Anarchistische Eugenik

Auch Anarchist*innen waren nicht immun gegen Eugenik, wobei sie Zwang ablehnten und auf Einsicht setzten. Die spanische anarchosyndikalistische CNT sprach sich in ihrem Programm vom Mai 1936 für freie Liebe und den Schutz von Kindern aus.

48 William J. Barber: Gunnar Myrdal. An Intellectual Biography. Hampshire und New York 2008, S. XIf., S. 55f.; Alva Myrdal: Nation and Family. The Swedish Experiment in Democratic Family and Population Policy. London 1947, S. 86.

49 Myrdal, 1947, S. 102, S. 104f.; Etzemüller schreibt, die Myrdals hätten auch die Einwanderung von Finnen abgelehnt (Etzemüller, 2007, S. 67).

50 Etzemüller, 2007, S. 63.

51 Etzemüller, 2010, S. 127.

52 Myrdal, 1947, S. 96.

53 Myrdal, 1947, S. 115f.

54 Agnes Bluhm: Frauenbewegung, Strafrecht und Rassenhygiene. In: Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie, 1909, S. 134ff.; Wilhelm Schallmayer: Ehe, Vererbung und Ethik der Fortpflanzung. In: Adele Schreiber (Hg.): Das Buch vom Kinde. Band 1, Leipzig und Berlin 1907, S. IXff.

55 Ursula Ferdinand: Das Malthusische Erbe. Entwicklungsstränge der Bevölkerungstheorie im 19. Jahrhundert und deren Einfluß auf die radikale Frauenbewegung in Deutschland. Münster 1999, S. 273.

56 Ulrike Manz: Bürgerliche Frauenbewegung und Eugenik in der Weimarer Republik. Königstein und Taunus 2007, S. 12, S. 16f., S. 201ff.

57 Susanne Klausen, Alison Bashford: Fertility Control: Eugenics, Neo-Malthusianism and Feminism. In: Bashford, Levine, 2010, S. 99ff., S. 108ff.

58 Paradigmatisch für Verdrängung ist die Doppelbiographie von Dünnebier und Scheu mit einem Vorwort von Alice Schwarzer, kritisch dagegen die Darstellung von Henke (Anna Dünnebier, Ursula Scheu: Die Rebellion ist eine Frau. Anita Augspurg und Lida G. Heymann. Das schillerndste Paar der Frauenbewegung. München 2002; Christiane Henke: Anita Augspurg. Reinbek bei Hamburg 2000).

59 Henke, 2000, S. 62.

60 Henke, 2000, S. 34.

61 Henke, 2000, S. 62.

62 Henke, 2000, S. 60f.

63 Dünnebier, Scheu, 2002, S. 208.

Diese sollten

> „durch die Anwendung biologisch-eugenischer Prinzipien vor menschlichen Verirrungen bewahrt bleiben. Ebenso wird eine Sexualerziehung in der Schule auf eine Auswahl der Spezies Mensch hinwirken, die in Übereinstimmung mit den Zielen der Eugenik erfolgt, so daß sich die menschlichen Paare bewußt fortpflanzen und daran denken, gesunde und schöne Kinder zu zeugen".[64]

Emma Goldman betonte zurecht, dass weniger Kinder die Arbeiterinnen entlasten würden, gesundheitlich, finanziell und im Klassenkampf, wo sich die Not bei Streiks mit der Zahl der Kinder verschärfte. Darum trat sie vehement für Geburtenkontrolle ein und nahm dafür Gefängnisstrafen auf sich. Der wichtigste Punkt war für Goldman jedoch, dass Verhütung entscheidend zur Befreiung und Selbstbestimmung der Frau über ihren Körper und ihre Sexualität beitrugen.[65]
Schaurig ist hingegen ihre Formulierung, nie in der Geschichte sei die Frau so „rassenbewusst" wie heute gewesen.[66] Ob diese Wortwahl als rassistisch zu deuten ist, bleibt unklar, denn der Begriff wurde seinerzeit sowohl für die Menschheit als Ganzes als auch für einzelne vermeintliche Rassen verwendet. Auf jeden Fall belegt diese Formulierung eine eugenische Position. Denn zunächst betonte Goldman die Geburtenkontrolle als „das wichtigste Thema" der modernen Zeiten und verwies einige Zeilen später auf dieses Rassenbewusstsein der Frauen, was in diesem Kontext nur heißen kann, diese seien sich der Bedeutung der Partnerwahl für die biologische Substanz künftiger Generationen bewusst.
Die nachhaltigste Wirkung erzielte Margret Sanger. Sie gründete die American Birth Control League (1921), auf ihre Initiative gehen die Planned Parenthood Federation (1942) und die Internationale (IPPF, 1948) zurück, die heute in 170 Ländern aktiv ist. Sanger schloß sich 1911 der Sozialistischen Partei an, bevor sie Aktivistin der syndikalistischen und militanten International Workers of the World (IWW) wurde. Sie war bei den legendären Streiks in den Textilfabriken von Lawrence, Massachusetts, und Paterson, New Jersey, für die IWW als Organisatorin im Einsatz. Nach kurzer Zeit konzentrierte sich Sanger auf Geburtenkontrolle, zunächst in enger Zusammenarbeit mit Sozialist*innen und Wobblies und unterstützt von Emma Goldman, ihrer Mentorin. Sanger geriet bald ins Visier des Staatsanwalts, weil sie in ihrer Zeitschrift Woman Rebel für Geburtenkontrolle warb und gewaltsame Aktionen, etwa einen Anschlag auf Rockefeller, verteidigte. 1914 flüchtete Sanger vor Strafverfolgung nach Europa. Der Aufenthalt beeinflusste ihren Weg entscheidend. In Frankreich hatte sie Kontakt zu syndikalistischen Kreisen, die die Geburtenkontrolle propagierten, in England zur Fabian Society, einer rechtssozialdemokratischen Gruppe, die Eugenik favorisierte. Nach ihrer Rückkehr in die USA entfernte sich Sanger langsam aber stetig von früheren linken Kampfgefährt*innen, orientierte sich an der bürgerlichen Mittel- und Oberschicht und vertrat immer offener eugenische und rassistische Positionen.[67]
Ein paar Kostproben: 1920 schrieb sie, die „Geistesschwachen und Fehlerbehafteten" würden sich notorisch vermehren, die Kosten für ihren Unterhalt seien Geldverschwendung.[68] Solche Menschen stellten eine Gefahr für Rasse und Nation dar.[69] Dieses „erstickende menschliche Gestrüpp" drohe die Menschheit zu überrennen.[70] Während Sanger die Sterilisierung, Internierung und Vernichtung vermeintlich minderwertiger Menschen forderte, prophezeite sie für Normale und Gesunde die große spirituelle Erleuchtung durch Sex sowie die Schaffung einer „Rasse von Genies". Dafür allerdings müsste sich die zivilisierte Menschheit erst einmal von einer „törichten und extravaganten Gefühlsduselei" freimachen.[71]
Scharf griff Sanger Wohltätigkeitsverbände an, die eine „reiche Ernte an menschlichem Müll" hinterließen, der dem gesunden Teile der Gesellschaft zur Last fiele und die „Zukunft der Rasse" gefährde.[72] Diese Gutmenschen (to-good-hearted-folk) würden das Naturgesetz aushebeln, das dafür sorge, dass „jedes Jahr Millionen von Schwächlingen ausgejätet" würden.[73]
Sanger war die treibende Kraft hinter der ersten internationalen Weltbevölkerungskonferenz, die im Spätsommer 1927 in Genf stattfand.[74] Dort trafen sich hochkarätige und angesehene Wissenschaftler*innen, Ärzt*innen, Diplomat*innen und Journalist*innen, darunter der britische Ökonom John Maynard Keynes, der Sozialdemokrat Grotjahn, der Rassenhygieniker Eugen Fischer sowie faschistische Eugeniker aus Italien wie Corrado Gini.[75] Sie debattierten über Geburtenraten und Geburtenkontrolle, Einwanderungsbeschränkungen, Sterilisierungen und Internierungen, die sich gegen Arme, Behinderte, Migrant*innen, Juden uund Jüdinnen und die „farbigen Rassen" richteten.[76]

Wie Stalin die bolschewistischen Eugeniker stoppte

Auch manche Kommunist*innen glaubten an die Segnungen der Eugenik, wobei sie wie Anarchist*innen Zuchtpläne und Zwang gegen Randgruppen verurteilten.[77] Hoffnungen richteten sich auf die Sowjetunion, wo die Schaffung eines neuen Menschen als Ziel verkündet worden war.
Ein Beispiel ist Alexandra Kollontai, Ikone des kommunistischen Feminismus, die die Befreiung der Frau und die freie Liebe propagierte und Stalin später als Diplomatin treu dienen sollte.[78] Kollontai forderte, Beziehungen zwischen Mann und

64 Thomas Kleinspehn (Hg.): Santillan, Peiro: Ökonomie und Revolution. Berlin 1975, S. 183, S. 185.

65 Emma Goldman: The Social Aspects of Birth Control (April 1916). In: Peter Glassgold: Anarchy! An Anthology of Emma Goldman's Mother Earth. New York 2000, S. 136.

66 Goldman, 2000, S. 138.

67 Margret Sanger: Woman and the New Race. New York 1920; Margret Sanger: The Pivot of Civilization. New York 1922.

68 Sanger, 1920, S. 41; Sanger, 1922, S. 92, S. 101.

69 Sanger, 1922, S. 92f., S. 96.

70 Sanger, 1922, S. 265.

71 Sanger, 1922, S. 264, S. 271, S. 274.

72 Sanger, 1922, S. 109ff.

73 Sanger: 1922, S. 122.

74 Margret Sanger (Hg.): Proceedings of the World Population Conference. London 1927, S. 14.

75 Sanger, 1927, S. 7ff., S. 19, S. 362ff.

76 Sanger, 1927, S. 119ff., S. 156, S. 275, S. 302ff., S. 339.

77 Schwartz, 1995, S. 21f., S. 255ff., S. 314.

78 Alexandra Kollontai: Ich habe viele Leben gelebt. Autobiographische Aufzeichnungen. Köln 1981, zweite Auflage; Alexandra Kollontai: Autobiographie einer sexuell emanzipierten Kommunistin (1926). Hrsg. von Iring Fetscher, München 1970.

Frau müssten auf Freiwilligkeit und Gleichheit basieren. Aber jedes Individuum müsse sich dem proletarischen Kollektiv unterordnen. Das Arbeiterkollektiv sollte sowohl die Mutterschaft als auch die Beziehungen zwischen Eltern und Kind regeln, im Interesse des Arbeitskraftbedarfs der sozialistischen Ökonomie.[79] Sie forderte eine „geschlechtliche Zuchtwahl im Interesse der Rasse" und wollte die Beziehung zwischen den Geschlechtern per Gesetz regeln, im Interesse der „Gesundheit und Hygiene von Nation und Rasse" sowie des Arbeitskräftebedarfs.[80]

Noch während des Bürgerkriegs wurde 1920 in der Sowjetunion die Eugenische Gesellschaft gegründet und das erste eugenische Labor eröffnet, unterstützt vom Kommissariat für Gesundheitswesen. Die meisten russischen Eugeniker*innen distanzierten sich jedoch von rassistischen Positionen, kritisierten Sterilisationsgesetze und Zwangsmaßnahmen und forderten, die Lebensbedingungen zu verbessern.[81] Dagegen stand der Genetiker Aleksandr Serebrovskij für jene Richtung, die dafür plädierten, vermeintlich Minderwertige zu internieren und zwangsweise zu sterilisieren. Er wollte die Leistungsfähigkeit der Bevölkerung durch bewusste Zucht steigern und versprach, ein Wesen zu schaffen, das an eine industrialisierte sozialistische Gesellschaft perfekt angepasst wäre. Mitte der 1920er-Jahre plante er eine Datenbank, um das Erbgut der Proletarier*innen zu erfassen.[82]

Allerdings mussten sich die sowjetischen Eugeniker*innen bald einer Debatte stellen. Ihnen wurde Biologismus und Rassismus vorgeworfen. Teilweise wurde Eugenik als bourgeoise Ideologie grundsätzlich kritisiert, teils eine eigene sozialistische Eugenik gefordert. 1936 verwarf das stalinistische Regime die Genetik als bourgeois und faschistisch.[83] Der Biologe Trofim Lyssenko setzte sich mit der Ansicht durch, erworbene Eigenschaften würden vererbt, was an Lamarck erinnerte. Diese Lehre wurde Staatsdoktrin, als Stalin 1948 einen Bann über die sogenannte Mendel-Weismann-Morgan-Genetik verhängte, der offiziell bis 1962 galt, als wiederum Lyssenkos Thesen als Fälschungen und Schwindel entlarvt wurden.

Reformeugenik

Einige international renommierte Genetiker*innen und Eugeniker*innen verstanden sich vor dem Zweiten Weltkrieg als Sozialist*innen, manche sogar als Marxist*innen und Bolschewist*innen. Sie hofften, ihre Visionen von Auslese und Zucht in der Sowjetunion, wo Religion keine Rolle mehr spielte, verwirklichen zu können, weshalb sie als Bolshevic Eugenics bezeichnet wurden.

Einer davon war Julian Huxley, der aus einer prominenten Familie stammte. Großvater Thomas Henry Huxley war ein Freund von Charles Darwin, der den Spitznamen „Darwins Dogge" bekam, weil er dessen Lehre so vehement verfocht.

Julian Huxley war Mitglied der britischen Eugenischen Gesellschaft, gehörte in den 1930er-Jahren ihrem Beirat an und amtierte von 1959 bis 1962 als Direktor. Er gilt als Pionier des Umweltschutzes und war einer der Gründer des World Wildlife Fund (WWF). Eine weitere prominente Person war der Biologe und Genetiker Herrmann Joseph Muller, ein deutschstämmiger US-Amerikaner, der 1946 den Nobelpreis bekam. Muller wanderte 1932 in die Sowjetunion aus, um dort zu forschen.[84] Ihm und seinem Kumpel Huxley erschien Stalins Reich als Paradies der Eugeniker.[85] Erst im Zuge der Lyssenko-Affäre wandten sie sich ab.

Ihre große Stunde schlug nach dem Zweiten Weltkrieg im Westen, als Rassismus und Eugenik aufgrund der Nationalsozialisten diskreditiert waren. Die Rassenhygiene war damit aber nicht erledigt, sie wurde bloß von belastenden Aspekten befreit werden. Dafür waren die linken Reformeugeniker*innen bestens geeignet, weil sie längst auf Distanz zu älteren Vertreter*innen ihrer Disziplin gegangen waren.[86]

Muller und sein Kollege Theodosius Dobzhansky hatten aufgrund von Experimenten mit Fruchtfliegen entdeckt, dass sich die Erbinformationen durch Mutationen ständig verändern. Die Mendelschen Erbgesetze als methodische Grundlage der Rassenhygiene waren damit überholt, was Sarrazin nicht mitbekommen hat. Muller und Dobzhansky unterstellten, dass die Mehrzahl der überlebenden Mutanten rezessive Gene mit negativen Eigenschaften trügen. Den Phänotypen würde man das aber nicht ansehen und dadurch würden immer mehr Menschen unerkannt Träger negativer Eigenschaften seien. Als Atomkraft genutzt wurde, fürchtete Huxley, die freigesetzte Radioaktivität würde die Entstehung schädlicher Mutationen beschleunigen. Die atomare Strahlung verstärke das „ohnehin schwere Gewicht von schlechten Genen".[87]

Die Eugeniker*innen sprachen deshalb von einer wachsenden „genetischen Bürde" für die Menschheit, die es zu bekämpfen galt. Von dieser Warte betrachtet, gerieten immer mehr Menschen ins Visier. Dass zwischen Fruchtfliege und Mensch ein großer Unterschied besteht und die hohe Mutationsrate bei Fliegen aus der radioaktiven Bestrahlung im Labor resultierte, wurde nicht reflektiert.[88]

Ende August 1939 unterzeichneten 23 Wissenschaftler*innen, darunter Huxley und Muller, auf einer Konferenz in Edinburgh das sogenannte *Genetics Manifesto*. Darin wurden „Rassenvorurteile" sowie die Vorstellung, die Klassenstruktur sei genetisch begründet, als unwissenschaftlich zurückgewiesen. Weder die Aufteilung von Menschen in Rassen noch die Klassenspaltung und schon gar nicht die Eugenik wurden jedoch in Frage gestellt. Vielmehr propagierten diese jungen, linken Wissenschaftler*innen ein „Geburtsrecht auf Genie" und forderten, die Selektion von Menschen bewusst vorzunehmen. Intelligenz, Charakter, Gesundheit und Sozialverhalten könnte man in wenigen Generationen verbessern, behaupteten sie. Als Methoden führten die

79 Alexandra Kollontai: Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations (1921). https://www.marxists.org/archive/kollonta/1921/theses-morality.htm (14.10.16).

80 Alexandra Kollontai: Die neue Moral und die Arbeiterklasse (1920). Münster 1977, S. 52; Kollontai, 1921.

81 Krementsov, 2010, S. 415, S. 417, S. 420. Mocek, 2002, S. 390ff.

82 Krementsov, 2010, S. 420f.; Margharete Vöhringer: Gänzlich neue und einzigartige Methoden der Lebensverbesserung. Erziehung, Arbeitswissenschaft und Eugenik in der frühen Sowjetunion. In: Phase 2, 36/2010.

83 Krementsov, 2010, S. 422ff.

84 Julian Huxley: Memories. London 1970, S.2 00ff., S. 209f.

85 Julian Huxley: Marxist Eugenics. In: The Eugenics Review 1/1936, S. 68.

86 Pauline M. H. Mazumdar: Eugenics, Human Genetics and Human Failings. London und New York 1992, S. 148ff., S. 179ff.

87 Huxley, 1970, S. 203.

88 Karlheinz Roth: Schöner neuer Mensch. In: Heidrun Kaupen-Haas (Hg.): Der Griff nach der Bevölkerung. Aktualität und Kontinuität nazistischer Bevölkerungspolitik, Nördlingen, 1986, S. 15ff.

Reformeugeniker*innen Geburtenkontrolle und Sterilisierung, Verhütung und Abtreibung, Kontrolle des weiblichen Zyklus sowie künstliche Befruchtung an. Könnte man abergläubische Vorstellungen über Sexualität und Fortpflanzung überwinden, würde es Frauen als Privileg, wenn nicht sogar als Pflicht erscheinen, Kinder mit der bestmöglichen genetischen Ausstattung zu gebären.[89]

Der größte politische Coup der Reformeugeniker*innen war die Ernennung von Julian Huxley zum ersten Generaldirektor (1946-48) der Unesco, der UN-Organisation für Wissenschaft, Bildung und Kultur, denn damit hatten sie eine internationale Plattform. Huxley verfasste eine programmatische Schrift, in der er die Idee der demokratischen Gleichheit ablehnte, weil sie der biologischen Ungleichheit widerspreche. Eine streng wissenschaftliche Eugenik auf genetischer Grundlage sollte frei von Klassen- und Rassenvorurteilen aus menschlichem „Rohmaterial" eine Varietät von Genies schaffen. Notwendig war in seinen Augen eine „radikale eugenische Politik", diese sei jedoch aufgrund des Faschismus auf Jahre hinaus unmöglich.[90] Weil der Begriff Eugenik verpönt war, prägte Huxley den Begriff des evolutionären Humanismus.

Transhumanismus und evolutionärer Humanismus

Auf diesen Begriff und auf Huxley beziehen sich heute der evolutionäre Humanismus und der sogenannte Transhumanismus. Der Transhumanismus entstand Anfang der 1980er-Jahre. Der Titel *Man into Superman* (1972) von Robert Ettinger verweist auf Nietzsches Übermenschen. Die Anhänger*innen schwärmen von Gentechnik und Raumfahrt und wollen eine Chimäre aus Mensch und Maschine schaffen, um Alter und Tod zu überwinden. Sie fürchten gleichfalls eine Degeneration und befürworten eugenische Maßnahmen.[91]

Eine Definition geht auf Max More zurück, wonach der Transhumanismus eine „optimistische, vitale und dynamische Lebensphilosophie" anbiete, ein Leben unbegrenzten Wachstums und unbegrenzter Möglichkeiten, voller Aufregung und Freude. Alle Grenzen sollen überwunden werden, insbesondere der Tod.

> „Jeder von uns sucht Wachstum und die Transzendenz unserer gegenwärtigen Formen und Grenzen. Die Abschaffung des Alterns und schließlich aller Ursachen des Todes sind essentiell für jede optimistische und transzendentale Philosophie mit Bedeutung für den Einzelnen."[92]

Ähnlich wie Soziobiologie und evolutionärer Humanismus basiert der Transhumanismus auf einer reduktionistischen Vorstellung des Menschen, in diesem Fall der Idee, menschliche Intelligenz sei eine Art Rechenmaschine, materialisiert in den Neuronen des Gehirns, und darum auf Computer übertragbar. Philosophisch liegt ein Utilitarismus zugrunde wie bei Singer, wonach sich das maximale Glück der Menschheit durch Abwägen von Interessen der einzelnen berechnen und dann programmieren ließe.[93]

Der Transhumanismus ist hierzulande bislang marginal. Wichtiger ist die Giordano-Bruno-Stiftung (GBS), die 2004 gegründet wurde. Als ideologische Grundlage wurde 2005 das *Manifest des Evolutionären Humanismus* publiziert. Verfasst hat es Michael Schmidt-Salomon, der Vorstandsprecher.[94] Er lehnt den klassischen Humanismus als Philosophie des Gutmenschentums und universalistische Anmaßung ab, weil der Mensch als eine Art Bioroboter niemals frei sein kann.[95] Er stützt sich dabei auf die die Soziobiologie, insbesondere die Lehre vom egoistischen Gen von Dawkins.

Der freie Wille sei eine „geschickte Selbsttäuschung unseres Organismus", meint Schmidt-Salomon.[96] Es handele sich um eine Illusion der europäischen Aufklärung. Das Ich sei „nur eine Figur in einem virtuellen Theaterstück, das von einem blumenkohlförmigen Organ in unserem Schädel" inszeniert werde. Zum Beweis verweist Schmidt-Salomon auf Meditation, die buddhistische Lehre vom Nicht-Selbst und den christlichen Mystiker Meister Eckhart: Sie alle zielten auf die Auslöschung des Ich.

Leben sei ein Prozess der Selbstorganisation, der auf dem Prinzip Eigennutz basiert, Eigennutz sei das „Grundprinzip des Lebens", schreibt Schmidt-Salomon. Demnach verdankten alle Organismen auf der Erde ihre Existenz „dem eigennützigen Streben ihrer Vorfahren nach Vorteilen im Kampf um Ressourcen und genetischen Fortpflanzungserfolg".[97] Das biologische Prinzip Eigennutz empfehle dem Individuum sogar, sich heimtückisch zu verhalten, nämlich kooperativ gegenüber Gleichstarken oder Stärkeren und mit Erbarmungslosigkeit gegenüber Schwachen, meint Schmidt-Salomon.[98] Die ungleiche Verteilung von Ressourcen, von Talenten und Chancen, von Krankheiten und Behinderungen sei „über weite Strecken nicht menschengemacht, sondern Ausdruck einer fundamentalen Ungerechtigkeit der Natur, die wir nur schwer akzeptieren können", behauptet er.[99]

Den Kapitalismus verklärt Schmidt-Salomon als natürliche Wirtschaftsordnung. Die enorme Effizienz des Marktes gründe sich in erster Linie auf dem Prinzip Eigennutz, schreibt Schmidt-Salomon. Die permanente Gefahr, im Konkurrenzkampf zu unterliegen, zwinge die Menschen zu immer höherer Produktivität und steigere den allgemeinen Wohlstand. „Dass die unsichtbare Hand des Marktes tatsächlich wirkmächtig ist, ist mittlerweile

89 Theodosius Dobzhansky, Gunnar Dahlberg u.a.: Social Biology and Population Improvement. In: Nature 144/1939, S. 521f.; Stefan Kühl: Die Internationale der Rassisten. Aufstieg und Niedergang der internationalen Bewegung für Eugenik und Rassenhygiene im 20. Jahrhundert. Frankfurt/Main 1997, S. 156f.

90 Julian Huxley: Unesco: Its Purpose and Philosophy. London 1946, S. 15, S. 19, S. 21, S. 31f., S. 37f., http://unesdoc.unesco.org/images/0006/000681/068197eo.pdf (15.3.2017).

91 Max Franz Johann Schnetker: Transhumanismus. Rechte Utopien einer technologischen Erlösung durch künstliche Intelligenz. Münster 2019, S. 13, S. 20.

92 Max More: Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy. 1990, https://web.archive.org/web/20110216221306/http://www.maxmore.com/transhum.htm (12.1.2020).

93 Schnetker, 2019, S. 33ff.

94 Giordano-Bruno-Stiftung: Evolutionärer Humanismus. http://www.giordano-bruno-stiftung.de/leitbild (29.12.2014); Michael Schmidt-Salomon: Manifest des Evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur. Aschaffenburg 2006, zweite korrigierte und erweiterte Auflage, S. 8, S. 13.

95 Michael Schmidt-Salomon: Die Entzauberung des Menschen. Anmerkungen zum Verhältnis von Humanismus und Anthropologie. In: Aufklärung und Kritik 1/2000.

96 Schmidt-Salomon, 2006, S. 16.

97 Schmidt-Salomon, 2006, S. 17; ebenso Michael Schmidt-Salomon: Jenseits von Gut und Böse. München 2009, S. 61ff.

98 Schmidt-Salomon, 2006, S. 18f.

99 Michael Schmidt-Salomon: Hoffnung Mensch. Eine bessere Welt ist möglich. Zweite Auflage, München 2014, S. 29.

experimentalpsychologisch bestens belegt“, schreibt er. Das könne niemanden verwundern, „denn im Kern ist das Marktprinzip kaum etwas anderes als eine Übertragung evolutionärer Regeln auf das Wirtschaftsverhalten des Menschen“ und darum habe Smith das „Marktmodell“, auch „völlig zu Recht als eine Art des natürlichen Wirtschaftens“ begriffen.[100]

Schwanzlängen und Haremsphantasien

Gemäß der „Logik des genetischen Eigennutzes“ wollen männliche Wesen Sex mit möglichst vielen verschiedenen weiblichen Partnerinnen, um möglichst viele Nachkommen zu zeugen, während weibliche Wesen gerne die stärksten und erfolgreichsten Männchen auswählen und möglichst viele Kinder gebären wollen, schreibt Schmidt-Salomon.[101]

Schmidt-Salomon argumentiert mit den unterschiedlichen Größen von Hoden und Penis im Verhältnis zur Körpergröße bei Menschen, Gorillas und Bonobos. Der Mann wäre in dieser Hinsicht zwischen Gorilla und Bonobo angesiedelt, stellt Schmidt-Salomon fest. Er habe biologisch das Potential zum eifersüchtigen Pascha und zum „auf vaginaler Ebene militanten Spermienkrieger“.[102]

Monogamie sei darum unnatürlich. Laut Schmidt-Salomon ist es „vor dem Hintergrund dieser biologischen Tatsachen (…) nicht verwunderlich, dass nur etwa 16 Prozent aller menschlichen Gesellschaften monogam strukturiert waren“. 83 Prozent aller Gesellschaften seien polygyn, also ein Mann hat mehrere Frauen und weniger als ein Prozent pflegten die Polyandrie. Daraus leitet er eine scharfe Diskrepanz zur katholischen Sexualmoral ab und wertet diesen Umstand als Beispiel für die Hypothese, dass Religionen ganz allgemein darauf angelegt seien, „real existierende Bedürfnisse“ zu ignorieren oder zu verteufeln.[103]

Hätte der Mann nicht den eurozentrischen Tunnelblick, wäre ihm aufgefallen, dass es gerade eine der von ihm sonst verteufelten monotheistischen Religionen ist, der Islam, der die Polygamie vorsieht. Wer sich auf die Schwanzlänge fokussiert, kann leicht wesentliche Dinge übersehen. Welche sexuellen Vorstellungen Menschen haben, ob und wie sie diese ausleben, hängt von gesellschaftlichen Werten und Normen, aber auch den Möglichkeiten und Grenzen ab, die uns umgeben, aber nicht determinieren. Die Vorstellung, es sei natürlich, sich maximal zu vermehren, verweist auf reaktionäre und patriarchale Weltbilder, wie sie nicht nur im Christentum oder dem Islam zu finden sind.

Dawkins und Wilson, die beiden Galionsfiguren der Soziobiologie haben ähnlich argumentiert wie Schmidt-Salomon. Beide halten das Patriarchat für eine natürliche Einrichtung. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung sei als evolutionär vorteilhaft genetisch fixiert, argumentiert Wilson. „Selbst mit identischer Ausbildung und gleichem Zugang zu allen Berufen werden Männer wahrscheinlich weiterhin eine dominierende Rolle in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft spielen“, schreibt er.[104] Dawkins behauptet, Frauen würden ausgebeutet, weil Eier größer als Spermien sind. Während die männliche Samenzelle lediglich Gene zu einem Ei transportieren muss, habe das weibliche Ei jede Menge Nahrung zu liefern. Ein Mann kann täglich Millionen von Spermien produzieren und eine große Zahl von Kindern mit verschiedenen Frauen zeugen. An diesem Punkt beginnt laut Dawkins die Ausbeutung von Frauen.[105] Gemäß der Logik vom egoistischen Gen neigen Männer deshalb zur Promiskuität, um möglichst viele Kinder mit verschiedenen Frauen zu zeugen, während Frauen diese Strategie durch die lange Schwangerschaft und Sorge für Neugeborene versperrt ist.[106]

Sicher richten die meisten Menschen im Laufe ihres Lebens ihre sexuellen Wünsche auf mehr als eine andere Person. Unumstritten dürfte allerdings auch sein, dass viele Menschen sich keineswegs maximal vermehren wollen. Das Kondom oder die Pille dürfte es aber gar nicht geben, hätte Schmidt-Salomon Recht. Damit ist zugleich die Legende vom egoistischen Gen widerlegt. Huxley war entgegen gehalten worden, dass Homosexualität längst verschwunden sein würde, wäre sie genetisch fixiert, denn dann wären ihre Träger*innen längst ausgestorben.

Schöne neue Welt

Hinter dem aktuellen Sozialdarwinismus stehen die Verteidigung patriarchaler und rassistischer Privilegien, Kosten-Nutzen-Erwägungen und Profite. Es geht um Ausgrenzung und die Demontage sozialstaatlicher Leistungen. Die Ökonomisierung läuft einerseits darauf hinaus, alte, behinderte und chronisch kranke Menschen auszugrenzen, andererseits Menschen zu Rohstoffen und Versuchskaninchen für die neuen Gen- und Biotechnologien zu degradieren.

Lautstarke Verfechter von Menschenzucht und Auslese sind Genforscher wie James D. Watson, Craig Venter und George Church sowie Ray Kurzweil, der Herold des Transhumanismus. Sie wollen das Erbgut neu programmieren, um Krankheit, Alter und Tod zu überwinden und das menschliche Bewusstsein als Datei in einer Cloud abspeichern.[107] Venter sieht den Menschen als „Genverdopplungsmaschine“ und „chemischen Apparat. Lebewesen seien nichts anderes als DNA-gesteuerte Maschinen. Er sieht eine Ära des „biologischen Designs“, eine „neue Phase der Evolution“ anbrechen. Church möchte neue Lebewesen im Genlabor schaffen, etwa als Gebrauchsgegenstände, und den Neandertaler als Klon wiederauferstehen lassen.[108]

Längst werden in Laboren Hybride und Chimären aus tierischen und menschlichen Erbmaterial hergestellt. Dank Präimplantationsdiagnostik (PID) können Eltern sich ihren Nachwuchs nach Augen- und Haarfarbe und Geschlecht aussuchen.[109] Inzwischen werden zehntausende von Kindern in Laboren gezeugt und in den Bäuchen von Leihmüttern weltweit aufgezogen. In Japan haben Forscher*innen befruchtete Eizellen aus den Hautzellen von Mäusen hergestellt, damit sind Keimzellen für die Klonierung nicht mehr notwendig. Im Herbst 2016 berichteten die Medien über das erste Drei-Eltern-Baby. Dabei wurden zwei Eizellen ver-

100 Schmidt-Salomon, 2006, S. 108f.

101 Schmidt-Salomon, 2006, S. 96ff.

102 Schmidt-Salomon, 2005, S. 100.

103 Schmidt-Salomon, 2005, S. 100f.

104 Richard C. Lewontin, Steven Rose, Leon J. Kamin: Die Gene sind es nicht. Biologie, Ideologie und menschliche Natur. München / Weinheim 1988, S. 193.

105 Richard Dawkins: The Selfish Gene. Oxford 1976, S. 153, S. 158.

106 Dawkins, 1976, S. 158, S. 160f., S. 173f., S. 177.

107 Philipp von Becker: Der Glaube an die Unsterblichkeit. Transhumanismus, Biotechnik und digitaler Kapitalismus. Wien 2015, S.16, S.18, S.20, S.22. Markus Jansen: Digitale Herrschaft. Über das Zeitalter der globalen Kontrolle und wie Transhumanismus und Synthetische Biologie das Leben neu definieren. Stuttgart 2015, S. 220.

108 Jansen, 2015, S. 143, S. 153f., S. 183.

109 Jansen, 2015, S. 146, S. 161, S. 163.

schmolzen und mit Spermium befruchtet, für ein bis dahin kinderloses Paar aus Jordanien, das dafür 50.000 Euro hinblätterte. Im gleichen Jahr starteten Forscher*innen das Genome Project Write, um menschliches Erbgut aus künstlicher DNA nachzubauen.[110]

Mithilfe von Digitalisierung, Gen- und Reproduktionstechnologien sollen Körper, Körperteile und -funktionen von Menschen direkt verwertet werden. Um das zu legitimieren, ist eine ethisch-moralische Abwertung des Menschen, die neuerliche Aufteilung in lebenswerte und unwerte Menschen, nützlich, wenn nicht notwendig.

Inwieweit sozialdarwinistische und eugenische Vorstellungen verwirklicht werden, hängt von gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse ab, von Protest und Widerstand dagegen. Darum ist es wichtig, sich mit solchen Positionen auseinanderzusetzen – auch in der Linken.

Anmerkung

Peter Bierl hat am 22. März 2019 zum Thema *Wie Menschen zur Schencke gemacht werden - Kritik des Sozialdarwinismus* referiert. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2018/12/17/peter-bierl-kritik-des-sozialdarwinismus-wie-menschen-zur-schnecke-gemacht-werden/

110 Kathrin Zinkant: Schreiben lernen. In: Süddeutsche Zeitung, 9.6.2016; Stephanie Lahrtz: Das Risikokind. In: Neue Züricher Zeitung, 5.10.2016.

Peter Bierl

Fremde Herrschaft – Zu Geschichte, Gegenwart und Attraktivität von Verschwörungstheorien

Die Wahlerfolge der Rechten in Europa, Reichsbürger und Klimaskeptiker, Hetze gegen eine vermeintliche Umvolkung, Debatten über Fake News, alternative Wahrheiten und Lügenpresse haben dem Thema Verschwörungstheorie in jüngster Zeit einige Konjunktur in der Öffentlichkeit verschafft.

Dabei gibt es nicht einmal eine allgemein akzeptierte Definition des Begriffs Verschwörungstheorien. Das ist bei einem politischen Begriff nicht verwunderlich. Der Inhalt ist nicht in Stein gemeißelt. Manche lehnen den Begriff sogar ab, weil es nicht um Theorien, sondern um Hirngespinste gehe.[1] Sie schlagen Verschwörungsideologie oder Verschwörungsmentalität, Verschwörungspropaganda oder paranoide Weltbilder vor.

Im Prinzip teile ich die Ansicht, man sollte Unfug nicht mit dem Wort Theorie adeln. Andererseits steckt darin eine Portion Dünkelhaftigkeit und Verdrängung: Antisemitismus und Rassismus wurden von Wissenschaftler*innen entwickelt, in Akademien und Universitäten gelehrt, oder dass Frauen aufgrund ihrer körperlichen Konstitution, ihres kleineren Gehirns, nicht zu höherer Bildung fähig seien.

Definitionen und Unterscheidungen

Ich werde im Folgenden bei dem Begriff Verschwörungstheorie bleiben, weil er allgemein gebräuchlich ist. Aus den vielen Definitionen habe ich mir eine rausgesucht, weil sie mir einfach und treffend erscheint:

> „Verschwörungstheorien stellen den Versuch dar, komplexe, als Missstand wahrgenommene Zusammenhänge als böswillig intendierte Machenschaften zu erklären – und zwar in monokausaler Weise. Sie konstruieren eine Gruppe von Verschwörern, die sich zusammengeschlossen haben, um geheime Ziele zum Schaden Dritter zu verfolgen.“[2]

Bei dieser Definition steht der Inhalt im Vordergrund. Eine Verschwörungstheorie besteht demnach aus vier Komponenten:
(1) Sie unterstellt eine Gruppe, (2) die im Geheimen wirkt und (3) einen gemeinsamen Plan verfolgt (4) zum Schaden anderer. Wichtig sind auf Fall Unterscheidungen: 1. Es gibt reale Verschwörungen, etwa von Guy Fawkes, der den englischen König töten wollte, die Loge P 2 in Italien oder das Celler Loch, ein Bombenanschlag 1978 auf eine Justizvollzugsanstalt, den der Verfassungsschutz beging und der RAF in die Schuhe schob. 2. Weit verbreitet ist ein diffuser Verschwörungsglaube, ein allgemeines Misstrauen sowie unspezifische Vorstellungen von geheimen Machenschaften. 3. Populär sind Verschwörungsfiktionen zum Zweck der Unterhaltung, etwa die Bestseller von Dan Brown oder die Serie Akte X. 4. Als Arbeitshypothesen dienen Theorien über mögliche reale Verschwörungen, sozusagen die echten Verschwörungstheorien, die bewiesen oder widerlegt werden können, etwa die Frage nach den Kontakten von Donald Trump und eine mögliche Einflussnahme der russischen Regierung auf den US-Wahlkampf. 5. Schließlich sind wir wieder beim Thema, den fiktiven Verschwörungstheorien.

Diese Unterscheidung ist analytisch und in der Realität nicht trennscharf. Produkte der Unterhaltungsindustrie werden oft als bare Münze genommen, fungieren als Wegbereiter und Multiplikatoren, wie die Illuminatus-Trilogie. Antisemit*innen und Hexenverfolger wiederum glauben an ihre Fälschungen.

Geschichte

Verschwörungen und Verschwörungstheorien sind vermutlich fast so alt wie der Homo sapiens. Historisch greifbar werden diese Phänomene in der Antike, etwa in der Unterstellung nach dem großen Brand von Rom, die Christen hätten die Stadt angezündet. Der Dichter Philostratos behauptet um 200 nach Christus, die Juden würden sich nicht nur gegen die Römer, sondern die gesamte Menschheit erheben.[3] Im Neuen Testament werden die Juden als Gottesleugner und Mörder sowie Söhne des Teufels dargestellt.[4]

Im Mittelalter entsteht das Bild der Juden, die sich gegen die Christen verschworen haben, ihre Kinder entführen, foltern und rituell schlachten, um mit dem Blut ihr Brot zu backen oder schwarze Magie zu treiben, die Hörner zu beseitigen, mit denen sie angeblich geboren werden oder den spezifischen Judengestank, den foetor judaicus, an den noch der Philosoph Arthur Schopenhauer glaubt. Sie würden Hostien stehlen und schänden und die Brunnen vergiften, um die Christen zu vernichten.

Die Ritualmordlegende wirkt bis in die Neuzeit. Auslöser des Massakers von Kielce 1946 in Polen mit über 40 Toten ist das Gerücht, ein christliches Kind sei entführt worden. Zwölf Täter werden verurteilt, neun hingerichtet, was von Teilen der Bevölkerung einer angeblich jüdisch-dominierten Kommunistischen Partei angelastet wird.[5] Eine Umfrage in Polen ergab 2011 das neun Prozent der Befragten an Ritualmorde glaubten, vor allem in östlichen Landesteilen sei diese Haltung verbreitet. Ritualmordvorwürfe finden sich heute bei der ungarischen Jobbik-Par-

1 Jan Rathje, Anetta Kahane, Johannes Baldauf, Stefan Lauer: No World Order. Wie antisemitische Verschwörungsideologien die Welt verklären. Berlin 2015, herausgegeben von der Amadeu-Antonio-Stiftung, S. 16.

2 Ute Caumanns, Lars Gronau, Christian Lange (Hg.): Wer zog die Drähte? Verschwörungstheorie im Bild. Düsseldorf 2012, S. 11.

3 Tobias Jaecker: Antisemitische Verschwörungstheorien nach dem 11. September. Neue Varianten eines alten Deutungsmusters. Münster 2005.

4 Friedrich Lotter, Aufkommen und Verbreitung von Ritualmord und Hostienfrevelanklagen gegen Juden, in: Jüdisches Museum der Stadt Wien, Hrsg., Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen, Wien 1995, S. 61.

5 Lotter, 1995, S. 76.

tei.[6] Er gehört zum Repertoire des islamischen Antisemitismus und schwingt in Vorwürfen mit, die israelische Armee würde gezielt palästinensische Kinder töten.
Die zweite große Verschwörungsideologie des Mittelalters besagt, Hexen würden im Bunde mit dem Teufel oder als Werkzeuge des Teufels die christliche Ordnung angreifen und zerstören wollen.[7] Zunächst hatte die Kirche den Hexenglauben als Häresie verurteilt. Die Vorstellung der Hexerei wurde als Wahnvorstellung betrachtet und allenfalls mit geringen Bußen belegt. Dann dreht sich der Wind. Thomas von Aquin (circa 1225-1274), einer der bedeutendsten Kirchentheoretiker des Mittelalters, behauptete, Hexerei sei mit Hilfe des Teufels tatsächlich möglich. Es folgen päpstliche Erklärungen gegen Hexen. 1486 erscheint der berüchtigte Hexenhammer des Theologen Heinrich Kramer in Deutschland, in dem das Bild der Hexe systematisiert wurde, die sich mit dem Teufel gegen die Christenheit verschworen hat. Nicht wenige Akademiker widmen ihr Leben fortan dem Aufspüren und Verurteilen von Hexen.[8] Im frühen 17. Jahrhundert erreicht die Hexenverfolgung ihren Höhepunkt, jede und jeder kann als Hexe und Hexer verfolgt werden. Danach wächst die Skepsis, vor allem bei Richtern und im Klerus. [9] Die Vorstellung von Hexen und Hexerei spielt bis heute im subsaharischen Afrika eine Rolle, etwa als Erklärung für den Ebola-Virus oder die Legenden, wonach Hexen Seelen stehlen und verspeisen, so dass die Besitzer erkranken, oder die Vorstellung vom spirituellen Penisraub, die in Ghana 1997 und 2009 zu Lynchmorden führte.[10]
In der frühen Neuzeit nimmt die Bedeutung von Verschwörungstheorien in Europa stark zu. Der wesentliche Grund dafür ist, dass der moderne Staat entsteht, der sich durch zentrale Verwaltung und einheitliche Gesetze auszeichnet, gestützt auf ein Gewaltmonopol und einen entsprechenden Gewaltapparat. Die Frühform ist der absolutistische Staat. Die Macht ist hoch konzentriert und basiert auf dem Zugang zum Monarchen. Höflinge und Aristokraten intrigierten ständig um Einfluss auf den Herrscher. Es gab permanent Verschwörungen gegen Günstlinge und einflussreiche Minister.[11] Zugleich bilden sich die modernen europäischen Staaten in einem fast ununterbrochenen Krieg untereinander aus.
Zur Begründung wurde oft die Verteidigung des wahren Glaubens herangezogen. In diesem Kontext bezichtigen sich Katholiken und Protestanten wechselseitig der Verschwörung – durchaus zu Recht.
Im Bürgerkrieg in Frankreich ab 1562 kooperieren die Hugenotten mit den Niederlanden und England und werden deshalb der Verschwörung mit ausländischen protestantischen Mächten bezichtigt. Im anglikanischen England geht die Angst vor den Jesuiten um, dem popish plot. Auch das sind nicht bloß Hirngespinste, wie der gunpowder plot von Guy Fawkes und seinen Freunden zeigt, die am 5. November 1605 in London ein Sprengstoffattentat auf König Jakob I. und Parlament in Westminster planten.
Für Zeitgenossen sind Verschwörungstheorien daher naheliegend. Für Niccolò Machiavelli ist die Verschwörung ein normales politisches Instrument, endemisch in den italienischen Stadtstaaten. Die Furcht vor Verschwörungen wird instrumentalisiert: 1758 werden die Jesuiten bezichtigt, einen Anschlag auf den portugiesischen König Jose I geplant zu haben. Sie werden aus Portugal und ihren Missionen in Südamerika vertrieben, wo sie brasilianischen Sklavenhändlern in die Quere gekommen waren.[12] Es handelt sich um eine der ersten Verschwörungstheorien, von der bekannt ist, dass die Urheber sich dessen bewusst waren.
Die europäische Expansion und die Reformation wecken bei vielen Menschen in Europa die Hoffnung von einer ganz anderen, neuen Welt, jenseits der permanenten Kriege und Massaker. Diese Haltung kommt in dem Roman *Utopia* (1516) von Thomas Morus zum Ausdruck. Schließlich steckt die Feudalgesellschaft in Westeuropa in einer tiefen Krise. Der Adel wird von der Monarchie politisch entmachtet, steigt ökonomisch gegenüber dem Bürgertum ab oder verschmilzt mit dem bürgerlichen Unternehmertum wie in England. Die Aufklärer*innen verwerfen die Idee eines göttlichen Heilsplans, an der die Legitimation der Ständegesellschaft hängt: Die neue Doktrin lautet, aufgeklärte und mündige Individuen machen ihre Geschichte selbst.[13]
Damit verbunden ist die Idee von Geheimbünden, die im Verborgenen Gutes tun. Geheimbünde, reale oder eingebildete, sind angesagt. Es gibt einen Hype um Rosenkreuzer und Freimaurer, Modebewegungen der Elite im 17. und 18. Jahrhundert. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sind Verschwörungstheorien in der Literatur, Publizistik und Wissenschaft angesagt.
Eine besondere Gruppe von Freimaurern waren die Illuminaten, am 1. Mai 1776 von Professor Adam Weißhaupt in Ingolstadt gegründet, als Gegenpol zu den Jesuiten. Er hat kurzzeitig Erfolg, Mitglieder anderer Logen laufen über, darunter einige deutsche Fürsten und 1780 der Freiherr von Knigge, der sich allerdings mit Weißhaupt überwirft, vier Jahre später wieder austritt und von „Mode-Torheit" spricht. Die Aufklärer*innen sehen ihrerseits überall eine klerikale Verschwörung am Werk. Der sogenannte Kryptokatholiken-Streit um 1785 wird bereits von zeitgenössischen Radikalen wie Johann Georg Forster als „Jesuitenriecherei" kritisiert, der Literaturwissenschaftler Klausnitzer spricht von einer „Sozialneurose".[14]
Die Gegenaufklärung wiederum nimmt die Freimaurer schon vor der französischen Revolution ins Visier. Trotz ihrer Verankerung in der Oberschicht sahen sich die Freimaurer ab 1735 in vielen Ländern mit staatlicher Repression konfrontiert, mehrere päpstliche Bullen (1738, 1884) erscheinen, die ihr Treiben verurteilen. Katholische und protestantische Autoren behaupten in Deutschland ab 1778/79, sie würden Religion und Erziehung

6 Michael Bilewicz, Agnieszka Haska: Blood libel in Poland. Warschau 2012, 2013, S.34. http://cbu.psychologia.pl/uploads/Raporty%20-%20Deconspirator/Blood%20libel%20in%20Poland.pdf (Abfrage 17.1.2020).

7 Dieter Groh: The Temptation of Conspiracy Theories. In: Carl E. Graumann, Serge Moscovici: Changing Conceptions of Conspiracy. New York u.a. 1987, S. 19.

8 Groh, 1987, S. 17ff.

9 Groh, 1987, S. 16, S. 18.

10 Felix Riedel: Realität erzeugen. Verschwörungstheorien im subsaharischen Afrika. In: IZ3W, Heft 371, März/April 2019, S. 32ff.

11 Barry Coward, Julian Swann (Hg.): Conspiracies and Conspiracy Theory in Early Modern Europe. From the Waldensians to the French Revolution. Aldershot 2001, S. 3.

12 Ralf Klausnitzer, Poesie und Konspiration. Beziehungssinn und Zeichenökonomie von Verschwörungsszenarien in Publizistik, Literatur und Wissenschaft 1750-1850, 2007, S. 7.

13 Klausnitzer, 2007, S. 20ff.

14 Klausnitzer, 2007, S. 20, S. 30; Christoph Weiß (Hg.): Von Obscuranten und Eudämonisten. St. Ingbert 1997, S. 21.

zerrütten. Es ist ein demagogisches Erklärungsmuster für Spannungen und Konflikte. Der bayerische Kurfürst verbietet den Illuminatenorden im Juni 1784. Sie gelten als gefährliche Verschwörer gegen die Obrigkeit.[15]
Vermutlich gerade wegen ihrer kurzen und erfolglosen Existenz sind die Illuminaten bis heute der „Lieblingsorden aller Verschwörungstheoretiker" und gelten als heimliche Weltmacht. Die Zahl 23 gilt als Illuminatenzahl, das allsehende Auge und die unfertige Pyramide auf der Dollarnote als ihre Zeichen. Die echten Illuminaten verwandten nur Minerva, die römische Göttin, als Symbol der Weisheit.[16] Die Illuminaten sind Garanten für Bestseller im Unterhaltungssektor, angefangen von dem Roman von Ignaz Ferdinand Arnold, *Mirakuloso* oder der S*chreckensbund der Illuminaten* (1802), über die *Illuminatus-Trilogie* von Robert Shea und Robert A. Wilson (1969-1971), bis zu dem Krimi von Dan Brown, der in 44 Millionen Exemplaren verkauft wurde, dazu Computerspiele und der Film.
Die Trilogie ist eine Satire und der Thriller ist Unterhaltungsliteratur. Aber die Illuminatus-Trilogie hat die Rede über Illuminaten neu angefacht und Brown und die Marketing-Leute zogen alle Register. Zwar handelt es sich um einen Roman, andererseits gab es den Anspruch, Fakten und Aufklärung zu bieten, es war die Rede von der „größten Verschwörung der letzten 2000 Jahre". Das Werk ist beispielhaft für Konstruktion solcher Storys, aber auch die große Faszination und Suggestion von Verschwörungstheorien.[17]
Befeuert wurden die Debatten ab 1789 durch die französische Revolution. Die Revolutionär*innen fürchteten aristokratische, konterrevolutionäre und ausländische Verschwörungen, die es tatsächlich gab. Allerdings wittern die Jakobiner bald an jeder Ecke ein Komplott: Das Resultat war das Gesetz gegen die Verdächtigen vom September 1793 und der Terror.[18]
Als langfristig geschichtsmächtiger erwiesen sich die Phantastereien der Konterrevolution. Ihre Vertreter*innen entwickelten die sogenannte Drahtzieher-These, wonach Freimaurer hinter der Revolution steckten. Bald kam eine antisemitische Komponente hinzu. Hatten in einer ersten Phase die Juden als Werkzeug der Freimaurer und Nutznießer*innen der Revolution gegolten, stand der Namen Rothschild um 1800 bereits als Chiffre für Reichtum, Macht und Einfluss eines europäischen Finanzjudentums. Insbesondere der Abbe Augustin Barruel (1741-1820), der seit 1797 über die Freimaurer-Verschwörung publizierte, entwickelte die Geschichte weiter. Er konstruierte abenteuerliche Verbindungen der Freimaurer zu den Tempelrittern, zu islamischen Assassinnen, vor allem aber zu den Juden und dem Bankhaus Rothschild. Auf seine Schriften werden sich später Nazis wie Alfred Rosenberg berufen.
Unmittelbarer Anlass für solche Vorstellungen war der Umstand, dass die französischen Revolutionär*innen, ebenso wie die USA die Ausgrenzung der Juden beendeten und deren rechtliche Gleichstellung einführten. Vor allem in Deutschland wurde die „Judenemancipation" von Adel und Bürgertum, Dichter*innen und Denker*innen heftig bekämpft. In diesem Zusammenhang entstand der moderne Antisemitismus, für den der Glaube des Juden zweitrangig ist, sondern dessen Geist und Blut das Ausschlusskriterium darstellten.
Eine wichtige Rolle spielte dabei Napoleon, der 1806 eine Versammlung von jüdischen Honoratioren einberuft. Er wollte einen Deal: Anerkennung seiner Verfassung gegen Gleichberechtigung. Dieses Treffen wurde von Antisemit*innen propagandistisch ausgebeutet. Es kursierten Spekulationen über eine geheime jüdische Regierung und Napoleon als deren Agent. In Rom, Neapel und Tirol kam es zu Pogromen: Juden werden als Franzosenfreunde und Vaterlandsverräter angegriffen. In Deutschland galten Juden als Nutznießer und Verbündete Napoleons, als national unzuverlässig.[19]
Die französische Revolution markiert damit einen Einschnitt in der Geschichte der Verschwörungsideologie: Seit der Reformation hatten sich Katholiken und Protestanten, dann Freimaurer und Jesuiten, Aufklärer*innen und Konservative gegenseitig der Verschwörung bezichtigt und reale Verschwörungen ausgeheckt. Nun galten wieder, wie schon im Mittelalter, die Juden als die großen Verschwörer.
Im Verlauf des 19. Jahrhunderts entwickeln die christlich-konservative Rechte, die historische Alt-Right-Bewegung sozusagen, die Ideologie weiter, sie nahm nun Liberalismus und Sozialismus ins Visier. So schrieb der Jesuitenpater Georg Michael Pachtler (1825-1889) in Österreich 1871, der Sozialismus wachse, weil Logen und Liberale die Massen entchristianisierten. Der Jude Marx habe die Internationale gegründet, die am Ende auch Maurer und Liberale zerstören werde.[20]
Ein Meilenstein ist der Roman *Biarritz*, den Hermann Goedsche (1815-1878) unter dem Pseudonym John Retcliffe 1868 publizierte. Goedsche arbeitete als Spitzel, Fälscher und Agent provocateur für die preußische Geheimpolizei, und war ab 1848 Redakteur der ultrakonservativen Kreuzzeitung. Das erste Kapitel „Auf dem Judenfriedhof in Prag" schildert ein Treffen der Vertreter aller zwölf jüdischen Stämme während des Laubhüttenfestes, das einmal in jedem Jahrhundert stattfinden soll. Sie berichten dort, was sie in 100 Jahren erreicht haben: Levi hat viel Gold zusammengerafft, Reuben die Börsen gegründet, Simeon kauft Land auf, Judah kontrolliert Fabriken, Manasseh die Presse, Benjamin kontrolliert die selbständigen Berufe, Asher engagiert sich für gemischte Ehen und verführt nicht-jüdische Frauen, Naphtali unterwandert die Bürokratien, Dan versucht Monopol über Brot, Butter, Schnaps und Wolle zu bekommen, Zebulon engagiert sich bei den Liberalen, Issachar treibt pazifistische Propaganda, um das Militär zu diskreditieren, Aaron versucht, die Kirchen zu unterminieren.
Goedsche zählte große jüdische Vermögen auf, wieder stand der Name Rothschild symbolisch für das raffende Kapital. Insgesamt werden in dem Werk zwei Zusammenhänge suggeriert, erstens eine Verbindung von Geld, Juden und Weltherrschaft, zweitens, dass Demokratie eine jüdische Erfindung sei. Dieses Kapitel wurde separat als Broschüre veröffentlicht und weit verbreitet, etwa 1872 in Rußland, 1881 in Frankreich, als Tatsachenbericht unter dem Titel *Die Rede des Rabbi*. In Rußland

15 Weiß, 1997, S. 18ff.; Groh, 1987, S. 24; Klausnitzer, 2007, S. 31.

16 Marco Frenschkowski: Die Geheimbünde. Eine kulturgeschichtliche Analyse. Wiesbaden 2007, S. 127ff.

17 Klausnitzer, 2007, S. 26, S. 599f.

18 Coward, Swann, 2001, S. 8f.

19 Johannes Rogalla von Bieberstein, Die These von der Verschwörung 1776-1945. Frankfurt am Main 1978, S. 19, S. 158f., S. 161ff., Tobias Jaecker, Antisemitische Verschwörungstheorien nach dem 11. September. Neue Varianten eines alten Deutungsmusters, Münster 2005, S. 43f.

20 Rogalla, 1978, S. 190f.

spielte das Machwerk eine wichtige Rolle im Vorfeld des großen Pogroms von Kischinew 1903.[21]
Der Antisemitismus wurde in wichtigen Ländern Europas (Deutschland, Österreich-Ungarn, Frankreich, Russland) in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer Massenbewegung, mit Anhänger*innen in allen Klassen, verankert aber vor allem in der Mittelschicht und im Kleinbürgertum. In letzter Instanz waren die Widersprüche und Verwerfungen, die der Kapitalismus auslöste, die Ursache. Allerdings lässt sich die Wirksamkeit politischer Ideologien, ihre Ausformung und ihre Folgen nicht mechanistisch ableiten, das zeigen die Unterschiede in den einzelnen Ländern. Nur in Deutschland führte der Antisemitismus zur Shoa, die deshalb nur aus der besonderen Geschichte des Landes zu erklären ist. Neben der klerikal-konservativen, dynastisch orientierten alten Rechten entstand eine neue nationalistische Rechte. Aus der jüdisch-freimaurerischen wurde die jüdisch-kapitalistische Verschwörung.[22] In Frankreich spielte dabei die sogenannte Dreyfuß-Affäre eine zentrale Rolle.
Eine Putzfrau hatte (1894) in der deutschen Botschaft ein zerrissenes Schreiben aus dem Papierkorb des Militärattaches gefischt, das geheime Informationen über französische Geschütze enthielt, angeblich von dem französischen Artiellerie-Hauptmann Alfred Dreyfuß (1859-1935) verfasst. Erst drei Jahre später wurden Briefe eines Majors Ferdinand Elsin Esterhazy veröffentlicht, die zeigten, dass er der Verräter war. Im Sommer 1898 kam auf, dass weitere Dokumente als Beweise gegen Dreyfuß von einem Oberst Henry nachträglich fabriziert wurden, um die französische Militärführung zu schützen. Henry gestand die Fälschung und beging Selbstmord. Aus der Spionageaffäre war damit eine Staatsaffäre geworden, nicht Dreyfuß hatte sich mit den Deutschen verschworen, sondern der Militärapparat gegen ihn, um Fehler zu kaschieren.
Überschattet wurde die Affäre jedoch von einem massiven Antisemitismus. Der Prozess gegen Dreyfuß und die Prozedur seiner Verstoßung aus der Armee waren von antisemitischen Massenkundgebungen begleitet. Theodor Herzl war als Journalist dabei: der Prozess habe ihn zum Zionisten gemacht, sagte er später. Als die Wahrheit ans Licht kam, hielt die französische Rechte an ihren Wahnvorstellungen fest.
Den Anhänger*innen von Dreyfuß, die für seine Rehabilitierung kämpfen, stellt sich eine antisemitische Bewegung entgegen, die Kundgebungen und Krawalle organisierte. Im Mai 1899 wurde ein Boykott jüdischer Geschäfte ausgerufen.
Der Journalist Edouard Drumont (1844-1917) rechtfertigte die Tat Henrys als „patriotische Fälschung“. Bereits seit 1892 hatte Drumont eine Kampagne gegen jüdische Offiziere in der Armee geführt, die er als national unzuverlässig diffamierte. Für ihn war die Verurteilung von Dreyfuß, einem Elsässer jüdischer Herkunft, ein gefundenes Fressen.
Drumont war Gründer und Herausgeber von „La libre Parole“, einer Zeitschrift. Sein wichtigstes Buch, *La France juive* (1886), erlebte 200 Auflagen.[23] Drumont verband die Ritualmordlegende mit der Kritik an der Säkularisierung, der Möglichkeit der Scheidung, der laizistischen Schule. Er verknüpfte den christlichen mit einem neuen rassenbiologischen sowie dem sozialen Antisemismus des Kleinbürgertums und der Linken. Drumont wurde somit zum wirkmächtigsten Hetzer gegen die neue antiklerikale, bürgerliche, seiner Ansicht nach jüdische Republik. Sein zentraler Satz: „Der einzige, dem die Revolution genutzt hat, ist der Jude. Alles kommt vom Juden, alles geht zum Juden zurück.“[24]
Wir finden in der Dreyfuß-Affäre auch ein typisches Muster: Einerseits fabulierten die Nationalisten über eine jüdische Verschwörung zu Gunsten des deutschen Erbfeindes, andererseits gab es tatsächlich eine Verschwörung, nämlich im Militärapparat, um den Vorfall zu vertuschen.

Die *Protokolle*

Eine besondere Rolle in der weiteren Entwicklung spielen die *Protokolle der Weisen von Zion*, die Agenten der zaristischen Geheimpolizei Anfang des 20. Jahrhunderts fabrizierten, um liberale Reformer als Judenknechte zu diffamieren. Wieder fabrizieren Verschwörer eine Verschwörungslegende.
Gegliedert in 24 Kapitel enthält das Werk vermeintliche Protokolle eines geheimen Treffens jüdischer Führer, von denen jeder über seine Wühlarbeit auf einem bestimmten Gebiet berichtet, ähnlich wie in Goedsches Roman. Die zentrale Aussage lautet, die Juden wollen die Welt beherrschen und manipulieren dafür die verschiedensten politischen Richtungen, lösen Krisen und Kriege aus. So heißt es etwa, U-Bahnen würden auf Initiative der Juden gebaut, um Tunnels als Sprengstofflager zu nutzen und irgendwann ganze Städte zu sprengen.[25]
1903 werden die *Protokolle* in Russland veröffentlicht. Vor dem Hintergrund des verlorenen Krieges gegen Japan und der Revolution 1904/05 entfalten die *Protokolle* erstmals ihre verheerende Wirkung: Beides gilt dem Zaren und der Kirche als Ergebnisse der jüdischen Verschwörung. Es kommt zu Pogromen, die Schwarzhunderter-Todesschwadrone stützen sich auf die *Protokolle.*[26] Im russischen Bürgerkrieg wurden die *Protokolle* von Weißen und Exilanten als Beleg für eine jüdische Verschwörung gegen den Zaren verbreitet. Die konterrevolutionären Truppen und Anhänger*innen lösen eine Welle von Pogromen aus, die alleine in der Ukraine zu 60.000 Toten führen.[27]
Sowohl die Oktoberrevolution als auch der Weltkriegs ließen sich als Bestätigung der *Protokolle* deuten. Das entlastete Militärs und Politiker, Industrielle, die gut verdient hatten, aber auch Millionen von Untertanen, die Patriotismus und Imperialismus unterstützt hatten: die Juden waren schuld.[28] Bürgerliche Kreise

21 Jaecker, 2005, S. 45; Béla Rásky: Plagiierte Höllendialoge. Die Fälschungs- und Wirkungsgeschichte der „Protokolle der Weisen von Zion“. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen. Wien 1995, S. 265; Ernst Piper: Die jüdische Weltverschwörung. In: Julius Schoeps, Joachim Schlör (Hg.): Antisemitismus. Vorurteile und Mythen. Frankfurt am Main 2000, S. 128ff.; David Aaaronovitch: Voodoo Histories. The Role of the Conspiracy Theories in Shaping Modern History. London 2009, S. 31ff.

22 Bernhard Schmidt: Die Rechten in Frankreich, Berlin 1998, S.9ff., S. 51ff.

23 Léon Poliakov: Die Affäre Dreyfuß. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen. Wien 1995, S. 163.

24 Schmidt, 1998, S. 53.

25 Jaecker, 2005, S. 47.

26 Hadassa Ben-Itto: „Die Protokolle der Weisen von Zion“. Anatomie einer Fälschung. Berlin 1998; Rásky, 1995, S. 264ff.

27 Rásky, 1995, S.266f., Léon Poliakov: Russia 1905-1920. In: Graumann, Moscovici, 1987, S. 107ff.

28 Aaaronovitch, 2009, S.18ff., S. 25.

und Regierungsstellen, in Großbritannien und den USA, sowie der Vatikan übernehmen die Vorstellung von der jüdisch-bolschewistischen Verschwörung.
In den USA sorgt der Unternehmer Henry Ford für die Verbreitung. Er kaufte den *Dearborn Independent* und startete am 22. März 1920 eine Serie, die sich über 91 Ausgaben erstreckt: Demnach waren Juden verantwortlich für den amerikanischen Bürgerkrieg und den Mord an Abraham Lincoln, waren Anstifter des Weltkrieges und steckten hinter den Geschäften der Wallstreet. Die Artikel wurden als Broschüre unter dem Titel *Der internationale Jude* oder *Der ewige Jude* verbreitet und in viele Sprachen übersetzt.
1919 gelangten die *Protokolle* mit russischen Emigrant*innen nach Deutschland. Im folgenden Jahr wurden sie unter der Titel *Die Geheimnisse der Weisen von Zion* erstmals in deutscher Sprache gedruckt. An der Finanzierung beteiligen sich Angehörige des Hauses Hohenzollern.[29] Der ehemalige Kaiser empfahl die *Protokolle* seinen Besucher*innen und las den Gästen nach dem Essen daraus vor. Prinz Joachim verteilte Exemplare.[30]
Die Mörder von des deutschen Außenministers Walther Rathenau 1922 bezogen sich auf die *Protokolle*. Er galt als einer der 300 Weisen von Zion, anknüpfend an seine kritisch gemeinte Äußerung aus der Vorkriegszeit, ganz Europa werde von einer Oligarchie aus 300 Bankenchefs regiert. Daraus wurden in der antisemitischen Propaganda 300 Juden, dann die 300 Weisen. Das Reichsgericht in Leipzig bezeichnete die *Protokolle* als „Bibel der Rathenaumörder".[31]
Hitler bezog sich auf die *Protokolle*, etwa in *Mein Kampf*. Seiner Ansicht nach, basierte die Macht der Juden auf der Kontrolle des internationalen Finanzsystems. Einen jüdischen Staat im Nahen Osten lehnte er als Organisationszentrale des Weltjudentums ab.[32] 1929 erwarb der Zentralverlag der NSDAP die Rechte. Bis 1938 erschienen 22 Auflagen, mehr als 100.000 Exemplare wurden abgesetzt. Die *Protokolle* waren Unterrichtsstoff in den Schulen. US-Präsident Franklin D. Roosevelt galt als jüdischer Freimaurer, der einer jüdisch-plutokratischen Gruppe von Bankern um Morgan, Rockefeller und Rothschild diente.[33]
Adolf Eichmann, bis Frühjahr 1935 im Freimaurer-Referat des Geheimdienstes des SS, später der Organisator der Shoa, bezeichnete im Prozess 1961 Hitler als Marionette der „satanischen internationalen Hochfinanz".[34]
Eine weitere, spezifisch deutsch-österreichische Verschwörungstheorie entstand in Folge des verlorenen Krieges. Schon während der Kämpfe tauchte der Vorwurf auf, die Juden würden sich vor dem Kriegsdienst drücken und stattdessen von der Rüstung profitieren. Als der erwartete große und schnelle Sieg ausblieb, wurden wiederum die Juden dafür verantwortlich gemacht.[35]
Der Generalfeldmarschall Paul von Hindenburg entwickelte die sogenannte Dolchstoßlegende, die ein wichtiges Propagandainstrument wurde: Die Wallstreet, die USA und die Sowjetunion als Agenturen des Judentums, als rote und goldene Internationale, sowie deren deutsche Handlanger, die Demokraten und Sozialisten, hätten die tapfere deutsche Armee von hinten erdolcht.[36]
Heute sind islamisch dominierte Staaten das Hauptverbreitungsgebiet der *Protokolle*. Viele Ausgaben erschienen in angesehenen Verlagen und werden von offiziellen Medien zitiert. Saudi-Arabien gilt als größter Produzent und Exporteur der *Protokolle*.[37] Hintergrund ist ein Antisemitismus, der bis auf den Koran zurückgeht, und seit der Kolonialzeit sowie gezielt durch die NS-Propaganda mit europäischen Elementen radikalisiert wurde, dazu kommen Versatzstücke des Antiimperialismus. Das Ergebnis ist, dass Antisemitismus und die Vorstellung von der jüdischen Weltverschwörung von arabischen Führern unterschiedlichster politischer Couleur vertreten wurde, von Islamisten wie Al Husseini, dem Großmufti von Jerusalem und NS-Kollaborateur, bis hin zu panarabischen National-Sozialisten wie Abdel Nasser und der irakischen und syrischen Baath-Partei.
Die Deklaration der Hamas enthält Verweise auf die Freimaurer und den Rotary-Club als zionistische Organisationen. Im Artikel 22 heißt es, die Juden steckten hinter allen historischen Ereignissen seit der französischen Revolution, sie kontrollierten die Medien, seien unglaublich reich und schuld an allen Kriegen. Im Artikel 32 wird offen auf die *Protokolle* Bezug genommen.[38]
Der iranische Revolutionsführer Ayatollah Khomeini glaubte an jüdische Weltverschwörung und die Protokolle.[39] Der damalige Präsident Ahmadinedschad erklärte 2008 vor der UN, die Zionisten beherrschten einige europäische Staaten, die USA sowie Finanz- und Währungszentren. Das offen erklärte Ziel der iranischen Führung ist die Zerstörung Israels.

Stalinismus

Die junge Sowjetregierung bekämpfte den Antisemitismus, insbesondere Lenin war ein vehementer Gegner dieser mörderischen Ideologie. Die Rote Armee wurde während des Bürgerkrieges in der Ukraine als Befreierin von Juden empfangen. Allerdings waren auch manche Rotarmisten Antisemiten, vor allem in den ukrainischen Verbänden. Eine neuere Schätzung geht davon aus, dass bis zu neun Prozent aller Pogrome während des Bürgerkrieges von Rotarmisten begangen wurden.
Im Zuge der Stalinisierung fanden ab 1928 in der Sowjetunion Prozesse gegen hochrangige Funktionäre statt, denen vorgeworfen wird, sich gegen den Aufbau des Sozialismus verschworen zu haben und deshalb die Wirtschaft zu sabotieren. Verschwörungstheorien dienten als Legitimation für Säuberungen und Terror, etwa in den berühmten Moskauer Prozesse. Im Prozess gegen Georgi Piatakow, einem Top-Wirtschaftsfunktionär und Mitglied des Zentralkomitees der KP, wurde 1937 behauptet, dieser habe sich mit Leo Trotzki und den Nationalsozialisten zur Sabotage der Wirtschaft zum Sturz des Regimes zusammengetan. Zwischen 1948 und 1954 kam es zu einer weiteren Säuberungswelle in der Sowjetunion und ihren Satellitenstaaten: Der Vorwurf lautete, Verschwörung gegen das sozialistische System, in Kooperation mit Tito, Trotzkisten oder dem Westen. Die antisemitische Grundierung wird deutlich in Vorwürfen des Zio-

29 Ludwig Müller alias Gottfried zur Beek, Verband gegen die Überhebung des Judentums, publiziert das Werk.

30 Aaronovitch, 2009, S. 26; Jaecker, 2005, S. 48; Piper, 2000, S. 131; Ben-Itto, 1998, S. 65ff.; Rásky, 1995, S. 268.

31 Piper, 2000, S. 132; Ben-Itto, 1998, S. 77ff.

32 Robert Wistrich: Der antisemitische Wahn. Von Hitler bis zum Heiligen Krieg gegen Israel. Rastatt 1997, S. 251, S. 254.

33 Jaecker, 2005, S. 51f.

34 Jaecker, 2005, S. 52, Rogalla, 1978, S. 215.

35 Rogalla, 1978, S. 202f.

36 Jaecker, 2005, S. 49f.

37 Ben-Itto, 1998, S.392ff., S. 397.

38 Aaaronovitch, 2009, S. 45f.

39 Wistrich, 1987, S. 287ff.

nismus und Kosmopolitismus. Beide Begriffe waren und sind bis heute Chiffren für Antisemitismus.
Am bekanntesten ist der Prozess 1952 gegen Rudolf Slànsky, den vormaligen Generalsekretär der tschechoslowakischen KP, selbst Stalinist, und dreizehn weitere Kommunisten jüdischer Herkunft. Den Auftakt zu dieser Kampagne bildete der Mord an dem Führer des Jüdischen antifaschistischen Komitees, Salomon Michoels, im Januar 1948 in der Sowjetunion. Das Komitee wurde aufgelöst, die übrige Führung verhaftet, 15 Angeklagte im Sommer 1952 von einem Militärtribunal verurteilt und 14 Personen hingerichtet. 1949 folgten Kampagnen gegen vaterlandslose Kosmopolit*innen, unpatriotische Gruppen sowie „Wanderer ohne Paß".
Für diese antisemitisch grundierten Säuberungen gab es mehrere Hintergründe und Motive. Die Basis war der vorhandene Antisemitismus der Bevölkerung in Osteuropa, den die Propaganda aufgreifen konnte. Im Kern verweisen die Säuberungen auf eine weitere Welle von Machtkämpfen innerhalb der stalinistischen Apparate. Die Kommunistischen Parteien in Satellitenstaaten konnten auf Linie gebracht werden, statt eigene Wege einzuschlagen, wie dies in Jugoslawien geschah. Außenpolitisch schwenkte die Sowjetunion von einem pro-Israel-Kurs auf das Bündnis mit dem arabischen Nationalismus um.[40]

Neue Variante: Staat gegen Bürger*innen

Die Vorwürfe gegen Juden und Hexen, Protestanten und Katholiken, Freimaurer und Illuminaten hatten eines gemeinsam: Stets sollte sich eine Gruppe gegen die gesellschaftliche Ordnung und gegen den Staat verschworen haben. Das ist die klassische Version. Heute dominiert eine andere Variante. Sie besagt, der Staat selbst habe sich gegen die Gesellschaft, gegen seine Bürger*innen verschworen. Die Legenden um die Ermordung John F. Kennedys, von Ufos und Aliens, die Mondlandung, einer zionistischen New World Order, über Reptiloide und 9/11 folgen diesem Muster: Die Regierung wendet sich gegen die Bevölkerung. Unschwer ist darin das Motiv Elite versus Volk zu erkennen, das Alain de Benoist, der Chefideologe der sogenannten Neuen Rechten in Frankreich, als zentrale Frontstellung der Gegenwart benennt, und das in den Umvolkungs-Phantasien der Neofaschistinnen und Neofaschisten zum Ausdruck kommt.
Erstmals taucht diese neue Variante im Kontext des New Deal auf, als Vorwurf konservativer Gegnerinnen und Gegner, Präsident Franklin D. Roosevelt wolle insgeheim den Sozialismus in den USA einführen, gefolgt von der Unterstellung, die Regierung habe von dem bevorstehenden Angriff der japanischen Armee auf Pearl Harbour gewusst, aber diesen nicht verhindert, um das amerikanische Volk in den Krieg hineinzuziehen. 1947 behauptet das Komitee House on Un-American Activities (HUAC) des Senats unter dem berüchtigten Joseph McCarthy, es existiere eine „große Verschwörung innerhalb der Regierung". Richard Nixon wiederholte den Vorwurf gegen die Demokrat*innen und ihren Präsidenten Harry S. Truman. Als die Republikaner*innen 1952 die Wahlen gewannen und ihr Kandidat Dwight D. Eisenhower das höchste Amt errang, ebbten die Attacken ab. Nur einige wenige Hardliner erhoben den Vorwurf fortan gegen Eisenhower und seinen Stellvertreter Nixon.

40 Tony Judt: Die Geschichte Europas seit dem Zweiten Weltkrieg. Bonn 2006, S. 205ff.; Wistrich, 1987, S. 313ff.

Das Muster blieb. Protagonist*innen sind Nazis, Milizen sowie christliche Fundamentalisten, die an eine New World Order glauben, eine heimliche Weltherrschaft durch UN und Juden und alle Anstrengungen, den Waffenbesitz einzuschränken als ersten Schritt deuten, die Amerikaner*innen völlig zu unterjochen. Solche Verschwörungsphantasien finden sich aber auch in der rechtslibertären Bewegung, einschließlich Julian Assange und Wikileaks, sowie in der republikanischen Partei. Die Nation of Islam unter Louis Farrakhan bezieht sich auf die Protokolle und deutete etwa Ebola als Verschwörung des Westens gegen Schwarze.[41] In der Linken sowie im afroamerikanischen Glauben kursiert hartnäckig die Vorstellung, die Regierung habe Crack und Aids verursacht, um Widerstand und die Communities zu schwächen.

Verschwörung gegen Deutschland

Der neue Typus von Verschwörungstheorien breitete sich in andere Länder aus. Etliche Werke wurden in den 1970ern ins Deutsche übersetzt.[42] Eine wichtige Rolle bei der Verbreitung spielen Werke aus der Esoterik-Szene, in denen sich Ufo-Motive und Antisemitismus mischen. Der einflussreichste Autor hierzulande ist Jan Udo Holey alias Jan van Helsing. Der erste Band seiner *Geheimgesellschaften* (1993, 1995) war ein Bestseller mit über 100.000 verkauften Exemplaren. Der Plot handelt von einer Verschwörung, die im vorgeschichtlichen Mesopotamien beginnt, und auf eine Weltregierung abzielt. Die Weisen von Zion und die Illuminaten treten auf, sie bereiten gerade den dritten Weltkrieg vor, um ihre finsteren Pläne zu verwirklichen. Aber sie werden am Ende von einer Koalition aus Irdischen und Aliens, besiegt, den Hypberboräanern, die vier Meter groß, blond und blauäugig und Vegetarier sind und unterirdisch im Himalaya leben.
Solche skurrilen Geschichten können vergessen machen, dass Verschwörungsdenken längst die respektablen Segmente der bürgerlichen Gesellschaft erreicht hatten. 1998 kritisierte Rudolf Augstein im Spiegel das damals geplante Holocaust-Mahnmal in Berlin, behauptete aber, wegen der „Haifische im Anwaltsgewand" in New York könne man nichts dagegen machen. Der Schriftsteller Martin Walser erklärte in seiner berüchtigten Paulskirchen-Rede im gleichen Jahr, hinter der „Dauerrepräsentation unserer Schande" in den Medien stecke eine „Instrumentalisierung zu gegenwärtigen Zwecken".

Linke und Querfront

Schließlich lösten die Anschläge 9/11 weltweit einen Boom der Verschwörungsideologie aus, zu dem in Deutschland eine ganze Reihe von Autor*innen beitrug, etwa Matthias Bröckers, der von einer „Kosher-Connection" schwadronierte.[43] Für die Eingeweihten war klar, dass die islamistischen Täter allenfalls Werkzeuge gewesen sein konnten, hinter denen entweder die US-Regierung, deren Geheimdienste oder aber der Mossad und damit Israel steckten. Oder es hieß, Israel und der Mossad hätten zumindest vorher Bescheid gewusst, aber nichts getan bzw. nur die jüdischen Mitarbeiter im WTC gewarnt.[44]

41 Riedel, 2019, S. 32ff.

42 Gary Allen: Die Insider. Wiesbaden 1974. Des Griffin: Wer regiert die Welt? Die Protokolle der Weltdiktatur, Leondorf 1981.

43 Mathias Bröckers: Die Kosher Conspiracy. In: Telepolis, 2.3.2002, www.telepolis.de/deutsch/special/wtc/11974/1.html

44 Jaecker, 2005, S. 66ff.; Panoptikum des Absurden. In: Der Spiegel,

Nicht nur 9/11 zeigt, dass Verschwörungsdenken im gesamten politischen Spektrum zu finden ist. Die „Heuschrecken"-Debatte eröffnete der damalige SPD-Vorsitzenden Franz Müntefering. Die Argumentation, die ganz offen antiamerikanisch-nationalistische Komponenten umfasst, wurde von Gewerkschaften wie der IG Metall aufgegriffen. Die Vorstellung vom Finanzkapital als heimlichem Herrscher der Welt, als Reich der Finsternis und Vampire, bietet Anknüpfungspunkte für antisemitische Vorstellungen.
In der Linken ist der wesentliche Grund für die Popularität solcher Legenden die Unfähigkeit, oft auch der Unwille, sich trotz eigener Ansprüche kritisch mit Kapital und Staat auseinanderzusetzen. Dazu kommt ein unhinterfragter positiver Bezug auf die Nation. Ein Ansatzpunkt sind auch krude Antiimperialismustheorien, wie sie zur Erbschaft des Marxismus-Leninismus gehören. Anstelle der Analyse treten Stereotype, die ein allzu simples Verständnis von Herrschaft und Kapitalismus offenbaren.[45]
Demnach wären Regierungen bloß Marionetten großer Konzerne und Banken oder geheimer Hintermänner und reicher Auftraggeber*innen. Politische Ereignisse werden als Verschwörungen und Komplotte gedeutet, was sie im Einzelfall durchaus sein können. Dabei reicht das Spektrum von vulgärmaterialistischen über verkappte bis hin zu offen antisemitischen Deutungen. Nicht von ungefähr tauchen die Bilderberger, Rothschild oder Soros als Feindbilder in linken wie rechten Publikationen auf.[46] Der Publizist Werner Rügemer kapriziert sich auf eine transnationale Kapitalistenklasse (TCC für Transnational Capitalist Class), die im Verborgenen operiere und für Kriege und Umstürze verantwortlich sei. „Die früheste und mindestens ein Jahrhundert agierende TCC waren wohl die jüdischen Bankiers-Clans", schrieb Rügemer, der dem wissenschaftlichen Beirat von Attac angehört.[47]
Auch bei den Montagsmahnwachen, die vor dem Hintergrund der Ukraine-Krise 2014 aufkamen, findet sich verschwörungsideologisches. Eine wichtige Rolle spielte Jürgen Elsässer und seine Zeitschrift Compact, in der Verschwörungen aller Art den zentralen Content ausmachen. So enthält das sechste Heft von 2017 so ziemlich alles was das einschlägige Publikum begehrt. Auf dem Titel ist zulesen: „Jagd auf Naidoo. Zensur in Deutschland". Zum Thema neofaschistische Seilschaften in der Armee heißt es, „Bundeswehr. Erfindung einer Terrorzelle" und ein Beitrag zum Konflikt um das Aromwaffenarsenal Nordkoreas ist mit der steilen These garniert, „USA drohen mit dem Dritten Weltkrieg". Gekrönt wird das Potpourri mit einem Beitrag unter der Überschrift „Macron. Rothschilds Präsident".

8.9.2003.

45 Conrad Schuhler bekrittelt die offizielle Version des Anschlages auf die Redaktion von Charlie Hebdo und zitiert Stimmen, die von einem europäischen 9/11 sprechen. Er feiert den Islamismus als antikapitalistisch-antiimperialistischen Widerstand gegen den Westen (Conrad Schuhler: Alles Charlie oder was. Religionskritik – Meinungsfreiheit oder Schmähung. Köln 2015, S. 10ff.).

46 „Kaufen, wenn die Kanonen donnern, war Bankier Lord Rothschilds Aktientipp." So lautet der erste Satz eines Kommentars von Fred Schmid zu den islamistischen Terroranschlägen in Frankreich (Fred Schmid: Rüstungsaktien profitieren vom Terror, 23.11.2015, www.isw-muenchen.de).

47 Werner Rügemer: Die Transnationale kapitalistische Klasse – wer ist sie, was macht sie, mit wem und warum. In: Institut für sozial-ökologische Wirtschaftsforschung e.V. (Hg.): 25 Jahre ISW – Wege aus dem Kapitalismus. München 2015, S. 35ff.

Was Elsässer und Naidoo, die Reichsbürger, aber auch Linke verbindet, ist die Vorstellung einer Fremdherrschaft, einer Unterdrückung des deutschen Volkes und seiner Souveränität. In der Linken wurde diese Position nach dem Zweiten Weltkrieg von SPD und KPD entwickelt, die Kanzler Konrad Adenauer und Verteidigungsminister Franz Josef Strauß als Lakaien der Amerikaner*innen attackierten.

Großer Austausch, Islamisierung, Klimawandel

Kennzeichnend für die Neue Rechte und die erfolgreichen Parteien ist, dass Antisemitismus im Regelfall kodiert ist, im Unterschied zur nazistischen Rechten. Grundlage des Erfolgs dieser Parteien ist, offenen Antisemitismus, Rassismus und Faschismus zu vermeiden. In Deutschland und Europa dient Antiamerikanismus als Vehikel oder auch als Code für Antisemitismus, wenn von der Herrschaft der Ostküste oder der Wallstreet die Rede ist. Zentral für die völkische Rechte ist die Vorstellung von der „Umvolkung", einem von finsteren Mächten, wahlweise der US-Regierung, der Zentralbank FED, der UN, dem Kapital, gesteuerten Langzeit-Projekt zum Austausch des jeweils autochthonen Volkes. In Deutschland war es zunächst der Journalist Udo Ulfkotte, vormals Redakteur der Frankfurter Allgemeinen Zeitung und Mitgründer von Pax Europa, der solchen Unfug verbreitete, der zum Kerngeschäft von Pegida und AfD wurde und Neonazi-Terroristen in aller Welt antreibt.
Bei dem Neonaziaufmarsch in Charlottesville in den USA im August 2017 brüllten Teilnehmer den Slogan „Jews will not replace us", die Juden werden uns nicht ersetzen. Der ungarische Premierminister Viktor Orban, dessen Partei bis heute dem europäischen Verbund der Christdemokraten angehört, suggerierte, Soros, ein jüdischer Holocaust-Überlebender, stünde hinter der sogenannten Flüchtlingskrise und wolle damit die europäischen Nationalstaaten destabilisieren.
Der antisemitische Gehalt der Umvolkungslegende wird von denen, die sich um ein respektableres Image bemühen, nicht offen ausgesprochen. Eingeweihte wissen ohnehin, wer dahintersteckt. So erklärte Björn Höcke (2015), dass Flüchtlinge „vielleicht doch als Migrationswaffe eingesetzt werden, um etwas zu erreichen, was die Destabilisierung Europas genannt werden kann". Die Rolle von Kanzlerin Merkel „kann nur vermutet werden". Entweder habe sie den Verstand verloren oder aber: „Und die zweite Möglichkeit ist - das ist so unglaublich, wenn es so wäre, aber es ist tatsächlich eine realistische Möglichkeit in meinen Augen – die zweite Möglichkeit ist, dass sie einen großen, großen geopolitischen Plan eingeweiht ist und diesen willentlich durchführt."[48]
Dazu gibt es als Variante die Vorstellung einer gezielten Islamisierung Europas, die Schaffung eines Eurabia, die die britische Autorin Gisèle Littman (2005) konstruiert hat. Littmann ist nicht nur dezidierte Anti-Anti-Semitin, sondern bei ihr steht der Schutz Israels im Vordergrund.[49] Den Begriff Eurabia verwenden viele, die Position von Littmann aber nur einige, die sich selbst pro-israelisch verstehen, etwa Geert Wilders. Auch der Massenmörder Anders Breivik bezog sich auf Littmann.

48 Andreas Kemper: „Die neurotische Phase überwinden, in der wir uns seit 70 Jahren befinden. Zur Differenz von Konservatismus und Faschismus am Beispiel der „historischen Mission" Björn Höckes (AfD). Jena 2016, S. 132, S. 141.

49 Bet Ya'or, Eurabia: The Euro-Arab Axis. Madison 2005.

Neben der Umvolkung ist der Klimawandel die zweite große Erzählung der Rechten. In den USA gibt es eine Reihe von Gruppen, die den Klimawandel, genauer gesagt den menschlichen Anteil, abstreiten. In Deutschland ist es vor allem das „Europäisches Institut für Klima und Energie" (Eike), die Zeitschrift Compact und die AfD, die solche Positionen vertreten, verbunden mit Attacken auf Grüne und Marxist*innen, neuerdings Greta Thunberg, denen eine Verschwörung oder zumindest Hysterie unterstellt werden, letzteres ein Klassiker des Sexismus.

Was macht Verschwörungstheorien attraktiv?

Es gibt einige Erklärungen dafür, warum dieses Denken so attraktiv ist. Manche widersprechen sich, viele ergänzen sich durchaus. Zunächst einmal sind die Geschichten oft einfach spannend, wie die Erfolge literarischer und filmischer Varianten belegen. Dazu sind Verschwörungstheorien enorm anpassungsfähig, flexibel, nahezu beliebig kombinierbar, weil Fakten nebensächlich sind. Beliebig sind die Legenden aber auch nicht, sondern greifen vorhandene Ängste und Ressentiments und rufen alte Feindbilder auf. Verschwörungstheorien eignen sich zur Identitätsstiftung durch Abgrenzung, als Furcht vor Verschwörungen, Invasionen, Angriffen. Sie dienen zur Konstruktion nationaler Identität. Der bürgerliche Mainstream liefert zuverlässig eine solide Dauerdröhnung, etwa über Heuschrecken oder faule Griechen, die uns aussaugen. Grundsätzlich gilt, dass Menschen gerne eine sinnstiftende Erklärung für die Dinge wollen, die ihnen widerfahren. Sie möchten die Welt als kontrollierbar und vorhersehbar erleben. Eine Verschwörung anzunehmen, kann befriedigender sein als von Zufällen auszugehen, sie kann auch als Entschuldigung oder Ausrede herangezogen werden. Ein ideeller Gewinn für die Anhänger*innen besteht wie bei esoterischen Lehren darin, dass sie sich der Masse der Unwissenden überlegen fühlen können.[50]

Anhänger*innen von Verschwörungstheorien glauben, dass wir alles erklären können, in dem wir fragen, wer profitiert davon, also die berühmte Wem-nützt-es-Frage.[51] Die Personalisierung ist ein wesentliches Element. Historische und aktuelle Ereignisse werden als Ergebnis des zielgerichteten Wollens und Handelns von Gruppen verstanden, aber nicht als Resultat sowohl gesellschaftlicher Strukturen als auch des gegensätzlichen Handelns einer Vielzahl von Akteur*innen. Der neoliberale Philosoph Popper, der sich als einer der ersten mit Verschwörungstheorien beschäftigte, lobte deshalb Karl Marx, der mit seiner Analyse des Kapitals ein Mittel gegen diese Ideologie geschaffen haben, weil Marx nach Strukturen fragt.[52]

Schließlich könnte man die Konjunktur von Verschwörungstheorien als Ausdruck einer Legitimationskrise des politischen Systems, gar einer Hegemoniekrise im Sinne des italienischen Marxisten Antonio Gramsci, deuten. Ein Indiz dafür ist der Wandel der Stoßrichtung, auf den ich verwiesen habe, die Annahme, der Staat selber habe sich gegen seine Bürger*innen verschworen.

Der Historiker Peter Knight (2002) spricht in Bezug auf die USA von einer populären Paranoia, von einer „low-level everyday paranoia". Die offiziellen Erklärungen der Autoritäten zu Ereignissen werden angezweifelt, spätestens seit Watergate, sei es auch manchmal nur ironisch und halbernst. Verschwörungstheorien seien deshalb nicht nur eine Sache der Rechten, sondern die Sprache einer Gegenkultur, die sich gegen die Einmischung der Regierung richte und von deren unsichtbaren Machenschaften überzeugt sei.[53] Das Gefühl, Opfer von mächtigen Einflüssen zu sein, ist noch nicht paranoid, nicht völlig falsch, weil unser Leben tatsächlich von mächtigen Faktoren abhängig ist, die der einzelne nicht kontrolliert und die schwer zu greifen sind, hatten Gutermann und Löwenthal, zwei Vertreter der Kritischen Theorie, betont. Vage Vorstellungen über eine Herrschaft der Wallstreet oder von Monopolen müssten Anlass für eine vertiefte Analyse sein, würden aber vom faschistischen Agitator in Verschwörungstheorien umgemünzt.[54]

Wenn deren weite Verbreitung Symptom einer Legitimationskrise ist, so basiert diese auf einer falschen Vorstellung vom Staat als Garanten eines ominösen Gemeinwohls, der sich in Sprüchen wie „der Staat sind wir alle" oder vom „Vater Staat" ausdrückt. Das ist kein kritisches Verhältnis, sondern Hörigkeit, obrigkeitsstaatliches Denken. Die Affinität für Verschwörungstheorien wäre dann ein Ausdruck enttäuschter Untertan*innen.

Welche Blüten diese Haltung treibt, zeigt sich noch daran, dass das ehrenwerte Bestreben, Neofaschisten und fake news zu bekämpfen, manchen Linken zur Affirmation bürgerlicher Politik und Mainstream-Medien verleitet. In Anlehnung an deren Selbstbild wird suggeriert, diese wären der Wahrheit und nichts als der Wahrheit verpflichtet, und schließlich wird eine „offene Gesellschaft" gefeiert, die real eine Klassengesellschaft ist.[55] Besonders grotesk ist es, der AfD vorzuwerfen, sich eigene Propagandakanäle zu verschaffen, und diese als „Gegenöffentlichkeit" zu verdammen.[56] Dass sich eine politische Kraft ihre eigenen Medien schafft, ist ganz normal. Kritikwürdig ist im Fall der AfD der Inhalt. Den Begriff der Gegenöffentlichkeit prägte einst eine Linke, die schon mal schlauer war.

Denn bürgerliche Massenmedien sind zwar keine „Lügenpresse", wie Faschistinnen und Faschisten skandieren, insofern als deren Methode nicht darin besteht, Fakten absichtsvoll zu fälschen, gar noch auf Kommando finsterer Mächte. Zwar gibt es Manipulation zu politischen Zwecken oder den Anzeigenkunden zuliebe, aber das ist nicht das Strukturprinzip. Dieses besteht darin, dass Medien von privaten Unternehmen Warencharakter, also Gebrauchs- und Tauschwert haben. Der Gebrauchswert ist dreifach bestimmt: Auflage und Inhalt müssen Anzeigenkunden und Publikum gefallen, dazu kommt als ideologischer Gebrauchswert, diese Welt als beste aller möglichen zu präsentieren. Kritische Beiträge sind erwünscht, solange sie Widersprüche als Auswüchse kleinreden. Diesen ideologischen Gebrauchswert produzieren auch staatlich kontrollierte Medien. Journalist*innen brauchen dazu im Regelfall nicht gezwungen werden, weil sie aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung, ihres Einkommens, vor allem

50 Michael Butter: „Nichts ist wie es scheint". Über Verschwörugnstheorien. Frankfurt am Main 2018, S. 104ff.

51 Karl Popper: Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge. London 1963, S. 124f., S. 342.

52 Popper, 1963, S. 125, S. 342.

53 Peter Knight (Hg.): Conspiracy Nation. The Politics of Paranoia in Postwar America. New York and London 2002, S. 6ff.

54 Leo Löwenthal, Norbert Guterman: Prophets of Deceit. A Study of the Techniques of the American Agitator. New York 1949, S. 24f.

55 Samuel Salzborn: Demokratieferne Rebellionen. In: Deutsche Polizei, Zeitschrift der Gewerkschaft der Polizei, Nr.3, 2015, S. 24ff.; Rathje u.a., 2015, S. 7, S. 33.

56 Politik als „Informationskrieg". In: Der Rechte Rand, Heft 174, September / Oktober 2018. Interview mit Johannes Hillje von Felix M. Steiner.

aber ihrer Mentalität und Haltung diesem Anforderungsprofil entsprechen. Wie die Anhänger*innen der Verschwörungsideologie ignorieren die neuen Freund*innen der offenen Gesellschaft zweierlei: Staaten müssen die Kapitalverwertung garantieren, nicht im Sinne, dass sie als Marionetten agieren (was sie gelegentlich auch tun, siehe Abgaswerte), sondern dass sie Grundvoraussetzungen sichern: Schutz des Eigentums, Garantie von Verträgen, Recht, Bildung, Infrastruktur, sozialer Friede. Sie müssen das schon deshalb tun, um ihre Grundlage zu sichern, die Steuern, die nur fließen, wenn die Wirtschaft brummt. Es handelt sich also nicht um „unseren Staat", sondern den Staat des Kapitals, egal welche Partei regiert.
Zweitens besteht das internationale System aus Staaten, die in Konkurrenz um Macht und Einfluss stehen. Geheimdienste gehören in diesem Betrieb zum Standardwerkzeug. Die Überwachung der eigenen Bürger*innen, die Spionage im Ausland, etwa des Schweizer Geheimdienstes in Deutschland oder des BND in Österreich, Desinformation, verdeckte, illegale Operationen sind keine Ausnahmen oder Auswüchse, sondern Normalfall. Das macht es so schwer, reale Verschwörungen von eingebildeten Phantasien abzugrenzen.
Der französische Geheimdienst versenkte das Schiff Rainbow Warrior von Greenpeace im Hafen von Auckland in Neuseeland und schob die Schuld dem KGB zu, die Wahrheit kam aber ans Licht. Das Oktoberfestattentat ist bis heute nicht aufgeklärt, ebenso wenig die Verwicklung der Geheimdienste in die Mordserie des NSU. An diesen Fällen lässt sich auch der Unterschied zeigen: Verschwörungstheorie behauptet, die Antworten zu wissen, die Drahtzieher*innen zu kennen, kritisches Denken zweifelt und sucht nach Fakten und Argumenten. So meint etwa Daniele Ganser, das Oktoberfestattentat sei von einer Gladio-Gruppe begangen worden, der Journalist Chaussy widerspricht, weil es dafür bislang nicht den geringsten Beweis gibt, zweifelt aber an der offiziellen Version und recherchiert bis heute. Ganser liegt obendrein ganz auf der Linie der Rechten, wenn er behauptet, Deutschland würde seit 1945 „klein gehalten" mit Verweis auf den Nationalsozialismus und sollte endlich einen Strich ziehen.[57]

Notwendig falsches Bewusstsein

Verschwörungsideologie zeichnet sich dadurch aus, dass Konflikte und Widersprüche als unlautere Machenschaften gedeutet werden, etwa Wirtschaftskrisen als Werk von Banker*innen, Spekulant*innen und Börsianer*innen, die als Heuschrecke oder Krake karikiert werden. Die abstrakte Herrschaft des Kapitals erscheint als große Verschwörung, als heimliche Weltherrschaft der Juden.
Hinzu kommt, dass die Alltagserfahrung besagt, dass alle Handlungen zielgerichtet sind. Es gibt vergleichsweise einfache Ketten von Ursache und Wirkung. Diese Alltagserfahrung lässt sich aber nicht auf gesellschaftliche Verhältnisse übertragen.[58]
Einerseits ist es zwar so, dass die Handlungen von Menschen unterschiedliches Gewicht haben, je nach ihrer Machtposition. Andererseits gilt grundsätzlich, dass die Gesellschaft in der wir leben, nicht das Ergebnis geplanten, zielgerichteten Handelns sein kann. Milliarden von Akteur*innen handeln, was dabei herauskommt, hat niemand genau so gewollt (Engels). Unsere Gesellschaft ist zwar menschengemacht und wird von Menschen jeden Tag reproduziert, der Zusammenhang wird jedoch vermittelt über Konkurrenz- und Tauschbeziehungen.
Darauf zielte der Marxsche Begriff der Entfremdung und später sein Fetischbegriff: Die Grundstruktur der Kapitalverwertung, Konkurrenz, Markt und Lohnarbeit – wir können ergänzen: Staat und Nation, Weltmarkt und internationale Konkurrenz – wird von den meisten nicht hinterfragt. Die Ursachen für negative Folgen, für als chaotisch und widersprüchlich erscheinende Verhältnisse werden personalisiert, als Auswüchse angeprangert. Entscheidend ist, dass wir politische und wirtschaftliche Ereignisse einerseits als Ergebnis von gesellschaftlichen Strukturen begreifen, die andererseits jedoch von Menschen umgesetzt und in ihrer konkreten Erscheinungs- und Verlaufsform bestimmt werden. Das ist der Schlüssel zum Verständnis der Gesellschaft. Darauf aufbauend ließen sich Ansatzpunkte für emanzipatorisches Handeln finden. Denn es gibt keinen hermetischen Zwang, kein Muss. Es gilt der Satz von Marx, die Menschen machen ihre Geschichte selbst, allerdings unter vorgefundenen Umständen.

Anmerkung

Peter Bierl hat am 03. Mai 2019 zum Thema *Kritik der Verschwörungsideologie - Die Legende von den Strippenzieher_innen* referiert. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2019/04/12/peter-bierl-kritik-der-verschwoerungsideologie-die-legende-von-den-strippenzieher_innen/

57 Im Gespräch mit Daniele Ganser In: Meine Meinung. Tatsachenbericht Oktober 2014 .

58 Maria Schnittler: Haben die Verschwörungstheoretiker recht? Vortragsscript 16.11.2015.

Thomas Ebermann

Linke Heimatliebe – Eine Entwurzelung

Besetztes Gebiet: die linke Heimat

Überall lese ich seit Monaten, man müsse die Heimat, um sie nicht den Rechten zu überlassen, von links besetzen. Meist ist schon den ersten Sätzen der Begründung abzulesen, was Besetzung meint. Wenn etwa die Friedrich-Ebert-Stiftung unter dem Titel »Linke Heimat« verlangt, den Rechten müsse »die Deutungshoheit abgerungen werden«, weil »blutleere Begriffe wie der Verfassungspatriotismus nicht in der Lage« seien, »die menschlichen Bedürfnisse nach Zugehörigkeit, Stolz, Selbstachtung, Ehre, Halt und Sicherheit zu befriedigen« und die »emotionale Bindung« zu schaffen, die »der Begriff Heimat« verspreche, ist schon fast alles beisammen, was das rechte Repertoire an Begriffen vorhält.

Wer eine einigermaßen moderne bürgerliche Demokratie »blutleer« nennt, knüpft direkt an den antidemokratischen Blut-und-Boden-Mythos völkischer Bewegungen an. Wer »Stolz« und »Ehre« zu »menschlichen Bedürfnissen«, also unhinterfragbaren anthropologischen Konstanten erklärt, schreibt seinen Text, ob er es nun bewusst tut oder nicht, von Kriegerdenkmälern und aus Landser-Romanen ab. Wie der Blogger Roberto J. De Lapuente, Autor für »Freitag« und »Neues Deutschland«, der »linkes Versagen« für die rechte »Deutungshoheit über das Heimatliche« verantwortlich macht: »Die haben den Begriff brachliegen lassen«, denn »der linke Geist war polyglott, kosmopolitisch und mondän« (ach, wär's nur wahr!). »Das darf man sich im linken Lager nicht erlauben«, denn »die Heimat … ist eine menschliche Befindlichkeit, eine menschliche Bedingung, die sich auf das Raum-Zeit-Empfinden gründet.« Etwas umsichtiger verfährt das Historisch-kritische Wörterbuch des Marxismus (aus dem Argument-Verlag). Es räumt ein, dass Luxemburg und Lenin auch bei genauester Lektüre kein heimatfreundlicher Halbsatz abzupressen ist und sich bei Marx nur Spott findet auf die »Verwandlung des Kommunismus in Liebesduselei«, der »die trauten Gefühle des Familienlebens, der Heimatlichkeit, des Volkstums nicht zerstören, sondern nur ›erfüllen‹« wolle. Etwas umsichtiger also, um dann doch mit der bekannten Pointe zu bedauern,

> »dass die Linke aufgehört hat, die Dialektik um Heimat auch nur zu denken … Der Heimatbegriff ist widersprüchlich wie die Verhältnisse selbst. Ob und wie Heimat als emanzipatorischer Begriff genutzt werden kann …, ist stets neu auszufechten.«

Erste Frage: Warum sollte man Begriffe, die zu den Rechten passen wie die Faust des Nazis aufs Auge des Kommunisten, nicht ihnen überlassen? Wie man Begriffe, die den Sozialdemokraten gehören, wie etwa »gerechter Lohn«, »antizyklische Wirtschaftspolitik« und »Sozialpartnerschaft«, den Sozialdemokraten überlässt. Dass sich hinter Begriffen entschlüsselbare Sehnsüchte verbergen, ist zwar nicht belanglos, denn es erklärt, warum sie unter kapitalistischen Verhältnissen ständig reproduzierbar sind, ist aber kein Grund, sie zu übernehmen, sondern einer, sie ihren Nutznießern um die Ohren zu hauen. Nehmen wir den vergleichsweise harmlosen, durch Meinungsforschung und Einschaltquoten bewiesenen Neid der Deutschen auf Briten, Norweger, Schweden, Dänen, Belgier, Niederländer, Spanier, die noch ihre Königshäuser haben, mit Tradition und geregelter Erbfolge. Sie bieten allerlei Projektionsfläche für die unteren Klassen, deren Leben nicht viel Besseres zu bieten hat als Freude an Geburten und Hochzeiten anderer, Schadenfreude über deren Ehekrisen und Trauer über den Unfalltod einer Prinzessin. Da geht es gewiss um Emotionen (die von ganz vielen sogenannten Linken in jenen Ländern ernst interpretiert und genommen werden) – aber was hat unsereins damit zu schaffen? Was verdient es anderes als eine Kritik, die hier ein Mitfühlen als ähnliche Zumutung empfindet wie das Versprechen des Bundespräsidenten, einer für alle Staatsbürger zu sein und das Land nie zu spalten, sondern zu versöhnen. Es ist eben so – ob ich das mit dem Attribut »leider« versehe oder nicht –, dass sich von Marx' und Engels' Befunden und hoffnungsvollen Prognosen jene als die unzutreffendste erwiesen hat, nach der der Kapitalismus die verklärenden Ideologien zum Verschwinden bringe. »Die Bourgeoisie«, schrieben sie,

> »hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat … kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als gefühllose ›bare Zahlung‹. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei …, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt … Die Bourgeoisie hat dem Familienverhältnis seinen rührend-sentimentalen Schleier abgerissen und es auf sein reines Geldverhältnis zurückgeführt.«

Dies alles hat die Bourgeoisie nicht getan, und auch das im Kommunistischen Manifest prognostizierte Verschwinden aller »religiösen und politischen Illusionen« ist ausgeblieben. Im Gegenteil: Kapitalismus produzierte neue heilige Schauer in größerer Zahl. Dürfen wir neben der Heimat auch die »Volksgemeinschaft« nicht den Rechten überlassen? Die Frage klingt satirisch, aber wer weiß schon, welche Sau übermorgen durchs Dorf getrieben wird. Anknüpfungspunkte für einen solchen Irrsinn fänden sich jedenfalls in den Programmen und Proklamationen aller Parteien, die die »besten Jahre« der Weimarer Republik getragen haben, und eben nicht nur bei rechten Antidemokraten. Die »Volksgemeinschaft«, das Ideal einer Gesellschaft ohne Klassenkampf, mit Sicherheit, Zusammenhalt und Geborgenheit, wurde – wie Michael Wildt in »Volksgemeinschaft als Selbstermächtigung« materialreich belegt – von den sogenannten Linksliberalen und dem katholischen Zentrum ebenso permanent im Munde geführt wie von dem Sozialdemokraten Friedrich Ebert, wenn er den »Geist von 1914«, die geschlossene Frontstellung gegen das bedrohliche Ausland, beschwört: »In diesem Kampfe unserer Selbstbehauptung … muss der Gedanke unserer festgefügten Volksgemeinschaft uns mehr und mehr in Fleisch und Blut übergehen.« Das ist vielleicht nicht das Zitat, das sich für eine »linke« Besetzung des Begriffs Volksgemeinschaft am be-

sten eignet, anders als ein Zitat aus dem SPD-Programm von 1922, bei dem es um Verstaatlichung und irgendwie schon gegen den noch unbekannten Neoliberalismus geht, denn es fordert: »Die Bodenschätze sowie die natürlichen Kraftquellen, die der Energieerzeugung dienen, sind der kapitalistischen Ausbeutung zu entziehen und in den Dienst der Volksgemeinschaft zu überführen.« Was ich eben noch selbst als satirische Überspitzung gekennzeichnet habe, ist übrigens längst im »wissenschaftlichen Diskurs« angekommen. Steffen Bruendel, kein Linker zwar, aber ein astreiner Demokrat (und als Forschungsdirektor des Forschungszentrums für Historische Geisteswissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main alles andere als ein kleines Licht), wirft den Nationalsozialisten vor, sie hätten durch »inflationären Gebrauch den Begriff der Volksgemeinschaft … kontaminiert«. Wahr ist das Gegenteil: Weil das strukturell antidemokratische Ideal der Volksgemeinschaft so allgemein war, konnte die NSDAP so relativ leicht – und untermauert mit den bekannten Gemeinwohlformeln wie »Gemeinnutz geht vor Eigennutz« – politische Hoffnungen und Wünsche nach sozialer Inklusion und symbolischer Anerkennung der arbeitsamen »Arier« an sich binden, »Gefühle« nutzen und antisemitisch zuspitzen. Die der Ebert-Regierung unterstehende »Zentrale für Heimatschutz« verkündete, die Abschaffung der Monarchie, die sie »Revolution« nannte, sei »der Anfang eines neuen Menschen. Sie ist der Anfang der Gemeinschaft des Volkes.« Dass diese Institution den »Heimatschutz« im Titel führte, verweist darauf, dass kaum etwas der Volksgemeinschaft so naheliegt wie die Heimat.
Die Annahme, der Begriff der Volksgemeinschaft sei in Deutschland ein »erledigter«, durch den Nationalsozialismus »für immer« diskreditierter, würde Land und Leute ganz zu Unrecht verharmlosen. 43 Prozent der Befragten (wenn man »voll und ganz« und »teils, teils« addiert) stimmen der Aussage zu: »Was Deutschland jetzt braucht, ist eine einzige starke Partei, die die Volksgemeinschaft insgesamt verkörpert« (Oliver Decker u.a.: Flucht ins Autoritäre). Wir werden den volksgemeinschaftlichen Aspekten des linken Heimatbegriffs im Folgenden immer wieder begegnen. Wer Heimat sagt, affirmiert immer das Bestehende und macht Anleihen nicht unbedingt bei allen, aber bei den tragenden Säulen rechter Ideologie. So tat es die Linkspartei von Mecklenburg-Vorpommern im Wahlkampf mit dem Slogan: »Aus Liebe zu MV« auf jedem ihrer Plakate. Die irrsinnige Behauptung, man könne eine Gebietskörperschaft lieben, hatten sich alle Parteien zu eigen gemacht, besonders AfD und NPD, die das Copyright für die Parole beanspruchen. Ihre Besetzung durch die Linkspartei besagt zunächst einmal, dass in ihr kein Platz sei für Menschen, die Mecklenburg-Vorpommern nicht lieben, kein Platz für Nestbeschmutzer und Kritikaster also, und kein Platz für Menschen, die von irgendwo geflohen oder abgehauen sind, denn einem Syrer oder Ghanaer geht die Liebe zu Meckpomm nicht in gleicher Weise zu Herzen wie einem Eingeborenen. (Der verlockenden Frage, ob man Vorpommern lieben kann, ohne Pommern zu lieben, gehe ich hier nicht weiter nach. Sie bedürfte wohl der Erörterung mit den zuständigen Vertriebenenverbänden.) Die bewusste Pauschalität der »Liebe zu MV« schließt allereinfachste Reflexionen aus. Wie die, dass es meinetwegen ein paar naturschöne Ecken im Bundesland gibt und eben extrem hässliche: »So wahr es ist, dass ein jegliches in der Natur als schön aufgefasst werden kann, so wahr das Urteil, die Landschaft in der Toskana sei schöner als die Umgebung von Gelsenkirchen«, heißt es bei Theodor W. Adorno. Nun liegt Gelsenkirchen nicht in Mecklenburg-Vorpommern, aber auch in MV gibt es Gegenden, die dem Umland von Gelsenkirchen ähneln oder es an Hässlichkeit übertreffen. Die Parole siedelt also an der urdeutschen Geschmacksverirrung, die das Lied »Kein schöner Land in dieser Zeit« auf den Punkt bringt.
Für die lesenden ‚Maulwürfe' habe ich im Folgenden fünf (leicht gekürzte) Kapitel aus LINKE HEIMATLIEBE – EINE ENTWURZELUNG (konkret – Verlag) ausgewählt. Den drei ersten gilt meine uneingeschränkte Feindschaft: Christoph Türcke, dem rechten Flügelmann der kritischen Theorie; der Zeitschrift ‚Ästhetik und Kommunikation', Repräsentantin des sich links nennenden Regionalismus- und Heimatbooms der 80er Jahre; Edgar Reitz, Star des angeblich erneuerten deutschen Heimatfilms und deshalb angehimmelt von Georg Seeßlen bis Oskar Negt, Volker Schlöndorff und Alexander Kluge. Besagte Feindschaft trennt mich nicht von Götz Eisenberg, den zu lesen ich oft genug empfohlen habe – und selbstverständlich nicht von Kurt Tucholsky, dessen Text „Heimat" wie ein Dementi seiner sonst oft gepflegten negatorischen Kraft wirkt. Mit Tucholsky und – mehr noch – Ernst Bloch schmücken und immunisieren sich heutige ‚linke' Heimatfreunde – und, soviel sei eingestanden, es handelt sich, leider, nicht um Miß-, sondern um Gebrauch dieser linken Denker. Mehr dazu im Buch.

Heimatkunde: der Fall Türcke

Von Christoph Türcke habe ich seit 25 Jahren nichts mehr gelesen. Das Leben ist kurz, und es erscheinen ohnehin zu viele Bücher. 1993 hatte er die Rassenforschung nicht den Rechten überlassen wollen:

> »Es gibt nun einmal Menschengruppen schwarzer, weißer, gelber oder rötlicher Hautfarbe, die sich durch die Gemeinsamkeit erblicher Merkmale signifikant unterscheiden, und so unmöglich es ist, genau anzugeben, wie weit dieser Merkmalsunterschied sich über die Hautfarbe hinaus auf Temperament, Neigung, Begabung, Charakter erstreckt, so absurd wäre es, ihn zu leugnen … Warum nicht zugeben, dass die Natur ihre Huld innerhalb der Rassen wie auch zwischen ihnen nicht … gleichmäßig verteilt hat.«

Kurz gesagt: Da die Schädelmessung etwas in Verruf geraten war (und die Hirnforschung noch nicht so in Mode wie heute), machte Türcke die Hautfarbe zum Kriterium für Begabungen und weitere Gaben der Natur. »Menschenrassen sind keine Erfindung des Rassismus, sondern ein Produkt der Naturgeschichte«, erklärte er, und weil das so sei, gebe es reiche und arme Weltregionen. Was sich als Kritik eines fehlerhaften Antirassismus kostümierte, hatte eine zeitgemäße politische Pointe, den Kampf gegen die »wohlfeilen« Forderungen nach »offenen Grenzen«, die Abwehr der von der Natur Unbegabten im Namen der »Besitzstandswahrung … Die Versorgungsanstalt Deutschland … wäre selbst dann, wenn sie es ernstlich wollte, kaum in der Lage, eine großzügige Asylpolitik zu treiben … Der Sozialstaat … untergrübe sich selbst.« Türckes Vortrag führte auf einem »konkret-Kongress« zu Tumulten. Was aus dem akademisch aufgemotzten Rassisten im Weiteren wurde, steht in seinem Buch mit dem Titel »Heimat. Eine Rehabilitierung«. Der Trick ist langweilig und von Thilo Sarrazin bekannt: Man rennt sperrangelweit offene Türen ein und spielt den mutigen Schwimmer gegen den Strom. Einer Rehabilitierung müsste eine Verurteilung vorausgehen, die frei erfunden ist. Der Einband zeigt eine idyllische Landschaft am Dorfrand. Ausgangspunkt ist ein von Türcke frei erfundener

materieller und emotionaler Bedeutungsverlust des (deutschen) Nationalstaats. Da der Staat sparen muss, »beeinträchtigt die Schwäche des Nationalstaats auch sein Ansehen … Die Nation hebt nicht mehr die Herzen wie einst … Die Dekomposition nationaler Gefühlsökonomie« ermögliche nur noch die emotionale Bindung an (manchmal künstlich erzeugte) Repräsentanten des Regionalen. So verkörpere die Anhängerschaft von Bayern München »jenes bodenständige, ethnisch und kulturell besondere Bayern«, das an Deutschland und seiner Nationalmannschaft ganz uninteressiert sei, sich aber »liebevolle Regungen zur heimatlichen Region erhalten« habe. Das Heimatgefühl sei zwar »immer mal von lokalpatriotischen und bornierten Übertreibungen gefährdet«, bleibe aber ein »berechtigtes Bedürfnis«. Es lasse sich »nicht einfach austrocknen. Heimat zu tabuisieren … ist ebenso fragwürdig wie das Gegenstück: Heimat wieder zu pflegen im Dienste eines Nationalgefühls.« Was Türcke besingt, ist der ausgewogene, Heimat nicht gänzlich als heile Welt verklärende, »nicht überdehnte und überspannte Heimatbegriff«, der die »Überschätzung zur Schätzung mäßigt« und so »das Versöhnliche der Vertrautheit zu ihrem Recht kommen« lässt.Dann ist Heimat zwar nicht die perfekte heile Welt, »aber nichts repräsentiert heile Welt so sehr wie sie«. Dann ist sie, wenn auch nicht Versöhntheit, »aber vielleicht ihr schönster Vorschein«, dann entsteht dieser »qualitativ neue Lokalpatriotismus«. Dass in diesem Bild, wie gemalt für Bildungsbürger mit Anwesen auf dem Lande, weder irgendeine Klassenlage noch die Wohngegend des Aufwachsens oder das Glücksgefühl jener vorkommen darf, die der »Heimat« entronnen sind und die von Türcke aufgeschwatzte Sehnsüchte nicht teilen, liegt in der Logik seiner Anordnung. Stattdessen hat sich ein jeder der Ideologie des schmerzhaften, traumatisierenden, »Schock und Beschädigung« verursachenden Heimatverlustes zu beugen und auch noch anzuerkennen, dass weder Reflexion noch veränderte Lebensbedingungen etwas bewirken, denn »seine Prägung … bahnt den weiteren Weg«, man kann sie nie ganz loswerden. Prägung ersetzt die berüchtigte »Verwurzelung«. Weil die Lobredner der »Ausgewogenheit« nie ohne Gleichmachung von Negation und Affirmation auskommen, findet sich bei Türcke auch dieses: »Von der NPD bis zu den Autonomen, von der Bertelsmann-Stiftung bis zur Zeitschrift konkret reicht die Unfähigkeit …«, die Heimat angemessen zu würdigen und so weiter. Er schlägt deshalb vor, die in den frühen siebziger Jahren abgeschaffte, der Heimatliebe verpflichteten Heimatkunde wieder einzuführen, die aber anders als die Vorgängerin »Heimat und Nation zu scheiden« wissen soll und also kritisch genannt wird. Sein Postulat, es gehe ihm um eine nicht national überformte Heimatliebe, bricht Türcke selbstredend systematisch. Denn neben die Heimatkunde tritt immerzu eine nationale Geschichtsschreibung. Die geht so: »Dass Täter zugleich auch Opfer sein können: Warum soll das so schwer zu denken sein?« Bei der Suche nach anderen als jüdischen Opfern des Nationalsozialismus fällt Türckes Blick eben nicht auf gequälte und ermordete Antifaschisten oder Schwule, sondern: »Natürlich sind Heimatvertriebene auch dann Opfer, wenn sie Deutsche sind«, zumal »es überwiegend Frauen und Kinder waren, die die Vertreibung an Ort und Stelle erlebten …, deren Anteil an der Täterschaft am geringsten war«. Deshalb sei dringend zu fragen, »ob die Strafe immer die Richtigen und auf verhältnismäßige Weise getroffen hat«. Das geht gegen die Rote Armee, meint Dresden und stellt natürlich – wie immer – diese unverhältnismäßigen und fast nur die Falschen treffenden Beneš-Dekrete an den Pranger. Deshalb könnte »ein Zentrum gegen Vertreibung ein Ort der Aufklärung und Verständigung sein«, wenn irgendwo eine Tafel auf Ursachen und Wirkung hinweist und in der Art der modernisierten Vergangenheitsbewältigung irgendeine Schuld oder Mitschuld einräumt …

Bei Filbinger daheim: ästhetisch und kommunikativ

Man findet kaum einen deutschen Heimatfreund, der sich nicht am deutschen Opferstatus und der Verharmlosung der Täter zu schaffen macht. Schon 1980 entdeckte das (dem Image und Selbstverständnis nach linke) Periodikum »Ästhetik und Kommunikation« »einen neuen Heimatboom« und gab den Sonderband »Heimat – Sehnsucht nach Identität« heraus. Vom besagten Boom zeugte – um eines der vielen Beispiele zu erwähnen – auch der Wagenbach-Band »Regionalismus« von 1978. In ihm wurde die Notwendigkeit propagiert, Frankreich zu spalten und im »kolonialisierten« Süden einen selbstständigen Staat zu gründen, »Occitanien«, weil man tief in Wäldern und Bergen ein paar Leute gefunden hatte, die die entsprechende Sprache noch benutzten. Auch Schweden, also das imperiale Stockholm, habe gleich diverse Regionen kolonisiert und Völker unterdrückt und harre deshalb seiner Aufspaltung. Jean Améry hat diesem Boom eine kleine Polemik gewidmet: »Regionalismus: Notwendigkeit, Ideologie – oder Ersatzrevolution?«. Er betont das Armutsprogramm, das sich hinter so mancher Fantasie von kleinteiligen Wirtschaftsräumen verbirgt, und spottet über das Lob des bloßen Bewahrens: »Nirgendwo steht geschrieben, ein Ort müsste als Ort bleiben, was er von alters her war, muss der Mensch ›verwurzelt‹ sein? Ist er denn ein Baum?« Am krassen Beispiel von »Ästhetik und Kommunikation« ist zu studieren, wie die Entdeckung der Heimat funktioniert und was aus ihr folgt: Zunächst einmal spielt man Selbsterfahrungsgruppe, veranstaltet also eine Konferenz und sucht nach seiner »Identität«, aber nicht jedes A bleibt A, ich bin ich, von dem Hegel sagt, es sei »nichts weiter als der Ausdruck der leeren Tautologie«, sondern als ein tief im Inneren verborgenes, unverrückbares eigenes Wesen, die selbstzufriedene Bräsigkeit, die sich »Identität als Übereinstimmung des Menschen mit sich und seiner Umgebung« nennt: »Heimat ist nicht nur die Basis für Identität, sondern gewissermaßen das Wesen der Identität.« Im zweiten Schritt bedarf es einiger Geständnisse, wie unwohl man sich in der Metropole gefühlt habe, wie lange man das verdrängt und sich nicht eingestanden habe, und wie schlimm es sei, dass linke Politik und besonders der »abstrakte Internationalismus« weder einen selbst wirklich tief tangiert habe – und die Adressaten der Flugblätter schon gar nicht. Deshalb wolle man »Heimat radikal subjektiv denken« (die handelsübliche Formulierung für Fühlen statt Reflektieren), sich nicht mehr bieten lassen, dass »die verklemmten Genossen in Gelächter ausbrechen«, wenn man für »Bodenständigkeit, gegen erzwungene Mobilität« plädiert, wenn man »dieses Bedürfnis, zur Ruhe zu kommen, einen rebellischen Begriff« nennt und sich deshalb fragt, »warum haben wir so endgültig und eilig die Menschen abgeschrieben«, warum konnte ich nicht »ohne Arroganz auf die Leute im Dorf zugehen«. Es folgt im dritten Schritt der typischste aller Pseudokonflikte, in dem einer fordert: »Besetzen wir von links her das Terrain Heimat«, und andere ihn deshalb des abstrakten, alten, arroganten Denkens überführen:

> »Muss eigentlich alles, was uns zum Problem wird, nach links ideologisiert werden? Können wir zugeben, dass wir mit Rechten, Konservativen, Liberalen auch etwas gemeinsam haben, was wir Heimat nennen? … Also kein neuer Heimatbegriff, sondern: Erst mal neugierig sein auf unsere Heimat, unverkrampft und offen.«

Ist das Wort »unverkrampft«, das in Deutschland Enthemmung meint, erst einmal gefallen, brechen alle Dämme. Unverkrampft ist man stolz, in diesem Fall auf eine Kleinstadt, in der die Wiege stand, »die auf ganz eigenständige Art liebevoll und heimatlich und zu einem Anziehungspunkt meiner Gefühle geworden« ist, weswegen in dem Autor »doch ein Stück Bewunderung der Stadt gegenüber steckt und ein wenig Stolz, ein Wertheimer zu sein, der sich nicht erklären lässt, sondern nur als Gefühl vorhanden ist«. (Wegen solcher Passagen – ich weiß, es gehört hier nicht her – drehe ich am Rad, wenn St.-Pauli-Fans sich hinter einem Transparent versammeln auf dem »Wer es nicht fühlt, kann es nicht verstehen« steht.) Vom Stolz, der Sohn oder die Tochter eines bestimmten Kaffs zu sein, zu Blut und Boden ist ein kurzer Weg, und so wird ästhetisch und kommunikativ belehrt:

> »Heimat ist für den Menschen das Gleiche wie der Boden für den Baum. Starke und lebensfähige Bäume sind tief mit dem Boden verwachsen, deshalb sind starke und unbestechliche Persönlichkeiten auch vielseitig mit der Heimat verbunden und verwurzelt.«

Die Schwächlinge und die Lebensunfähigen auszusortieren, ist ja wohl die Pflicht des Försters, und in der menschlichen Gesellschaft, der deutschen zumal, wird man ja wohl noch fragen dürfen, wer das Zeug zur Eiche hat – und wer nicht. Also gewiss nicht »Menschen, die aus der Türkei kommen. Ich bin sicher, dass es ihnen nicht gelingt, unsere Landschaft als Heimat zu erleben.« Egal, in wie vielen Generationen sie »hier sesshaft werden«, sie werden »kein echtes Heimatgefühl bekommen«. Gibt es noch eine für echte deutsche Scholle unempfängliche »Ethnie«? Ja, klar, die bekannte: »Eindrucksvollstes und bestürzendstes (!) Beispiel dafür sind die Juden, die über Jahrtausende hinweg dieses Gefühl nach ihrer eigenen Heimat überall bewahrt haben.« So war es nicht der Antisemitismus, der Theodor Herzl den jüdischen Staat als notwendig proklamieren ließ – und jenes Arschloch, das Anfang der neunziger Jahre Ignaz Bubis, der gegen den Rassismus protestierte, darauf hinwies, dass seine Heimat Israel sei, war kein Arschloch, sondern ein Kenner jahrtausendealter Gefühle. So hat die Gründung Israels nichts mit dem Holocaust zu tun, und überhaupt darf man sich seine Liebe zu Land und Leuten nicht madig machen lassen durch irgendeine Zusammengehörigkeit von Deutschland und Auschwitz. Das »abstrakte Bücherwissen« sei zu verwerfen. »Wenn ich mit Leuten aus meinem Dorf über die Nazi-Zeit rede, dann haben ihre Erzählungen Farbe, Geruch und Charakteristika«, berichtet ein Werner. Und er »beginnt zu verstehen, dass mein Vater die Hitlerjugend dazu benutzt hat, um abzuhauen«. Schluss- und Höhepunkt des Bandes ist ein Gespräch mit Dr. Hans Karl Filbinger, der kurz zuvor als baden-württembergischer Ministerpräsident zurücktreten musste, weil die von ihm als Marinerichter verhängten Todesurteile nicht mehr zu leugnen waren. Das Thema wurde vermieden – vielleicht, weil auch bei Filbinger irgendeine geschlechts- und schichtenspezifische Situation zum taktvollen Umgang mit seiner Vergangenheit mahnte –, auch seine beinharte Haltung gegen die Ostverträge, die ihm Verrat an deutschen Gebietsansprüchen waren, blieb unerwähnt. Man plauderte über Heimat und warum das Recht auf sie in der Landesverfassung, aber nicht im Grundgesetz verankert sei. Der Mann, der bald das rechtsradikale Studienzentrum Weikersheim gründen sollte, sah keinen Anlass, irgendetwas auszulassen. »Der Mensch sucht nach seiner Verwurzelung in dem Boden und in der Geschichte und in der Tradition, aus der er stammt.« »Die soziale Kontrolle«, eines der vornehmsten Güter verwurzelter Menschen, »kann nicht durch äußere Gesetze oder Zwang ersetzt werden«, sie muss ergänzt werden, indem jeder der Blockwart von jedem ist, sonst brechen »zahllose Auffälligkeiten hervor, wenn die räumlichen Grundbedingungen einer stabilen sozialen Ordnung, die Heimat, aufgegeben wird. Mobilität … ist eine Bedrohung für die psychische Gesundheit.« Und, denke ich, »psychische Gesundheit« ist ja auch der »Identität« recht ähnlich, nach der die Gesprächspartner suchen. Bloß keine Zersetzung, erläutert der gerade abgetretene Landesvater, »es kommt darauf an, den Menschen ein zusammenfassendes, ein vereinheitlichendes Bewusstsein zu geben«. Dafür seien beste Bedingungen gegeben, denn es ist »ein fleißiges Volk … , es ist ein tüchtiges Volk, erfindungsreich, sparsam, ein Volk, das seine Bindungen an die Geschichte hat«, und es ist wirklich ein Volk, weil das »Charakteristika sind, die sämtlichen Stämmen und Regionen des Landes gemeinsam sind«. Nachdem Filbinger noch erwähnt, mit wie viel Gewinn er gerade Ernst Jünger liest, treibt das Gespräch auf einen Höhepunkt zu, denn nun, kompromisslos, wird die Frage gestellt, ob er denn auch Atomkraftgegnern zubilligen könne, dass sie ein »Heimatbewusstsein, Heimatempfinden, Bemühen um die Heimat und ihre Erhaltung« besäßen. Da lässt sich der treue alte Nazi nicht lumpen: »Oh ja, natürlich. Dass dort die Heimatliebe und die Sorge um die Heimat eine ganz besondere Rolle spielen, daran gibt es gar keinen Zweifel.« Ich will dem Filbinger nicht zu große seherische Fähigkeiten verleihen, aber vielleicht hat er dunkel geahnt, dass das Milieu seiner Gesprächspartner irgendwann einen Ministerpräsidenten Wilfried Kretschmann hervorbringen würde, der ebenfalls die Charakteristika sämtlicher Stämme zu verkörpern versteht.

60 Stunden judenfrei: der Fall Edgar Reitz

Von ungleich größerem Gewicht, gefeiert und preisgekrönt als großer Erneuerer des deutschen Heimatfilms, auch von vielen Linken über den grünen Klee gelobt, ist Edgar Reitz. Seit bald schon vierzig Jahren überlässt er die Heimat nicht den Rechten. Sein inzwischen sechzig Stunden umfassendes Epos über ein Dorf im Hunsrück, das dem seiner Kindheit ähneln soll, nahm seinen Ausgang mit elf Folgen in der ARD im Jahr 1984. Der Schwerpunkt dieser fünfzehnstündigen Staffel hat die Zeit zwischen 1929 und 1947 zum Gegenstand. Es sei die ihm unerträgliche amerikanische Serie »Holocaust« gewesen, die ihn zu der Serie »Heimat« bestimmt habe. Er beschloss, dass die Bewältigung deutscher Vergangenheit in seine, eine deutsche Hand gehöre. Das darf man ihm glauben, denn nicht nur »Holocaust« war ihm zuwider, sondern alles Diesbezügliche aus den USA. »Schon wieder eine Begegnung mit der internationalen, also der amerikanischen Ästhetik. Sie ist der eigentliche Terror«, notierte er 1981. Dieser »Terror« habe zerstörerische Ziele, denn es werden »Showbusiness-Regeln angewendet auf unsere Erinnerung. Was ist das? Das ist der tiefste Verlust der eigenen Sprache.« So »verlieren wir die Identität, die Heimat wird zum letzten Mal und dafür ganz entäußert: in die internationale Konkurrenzsprache übersetzt, das Amerikanische«. Die Amerikaner nämlich malen immer nur in Schwarz und Weiß, den guten Deutschen kennen sie nicht (»Schindlers Liste« wurde erst 1993 gedreht).

> »Und die Nazis? Die nehmen sie seit 30 Jahren als Filmstoff, weil sie als monströse Märchenfiguren im Kino vorzuführen sind, … der Amerikaner soll sie besiegen – wir müssen sie, jeden einzelnen, als ›einen von uns‹ verstehen.«

Dass die Nazis »keine von uns« waren, dass sie eigentlich niemandem so fremd wie »uns« waren, ist das gängigste Klischee der Schuldabwehr. Was »uns« auf dem Dorfe ausmache, »das Ver-

hältnis zur Natur, die persönliche Demut, die sich nur über Generationen hinaus auswirkt … , das passt nicht in die neue Welt oder die neue Kultur«. »Bei den Bauern war das Vaterland als erweiterte Heimat immer eine irrationale Größe«, schreibt Reitz. Die waren so mit Feld und Vieh beschäftigt, für Chauvinismus war da im emotionalen Haushalt wirklich kein Platz mehr. Die in seinem Epos Porträtierten sind alle nicht makellos, da laufen großzügige und geizige, protzende und bescheidene, dem Alten verhaftete und an moderner Technik interessierte, sich abfindende und von Fernweh ergriffene, sehnsüchtige und bornierte Gestalten durchs Bild. Lucie, die aus Berlin kommt, »eine aus allen Angeln gehobene, von Hoffnung und Leben unzerstörbar gefüllte, naiv plappernde, ewig jauchzende und weinende, liebenswerte, hassenswerte, ehrgeizige und resignierte Frau«, verbandelt sich mit dem NSDAP-Bürgermeister, »ihrem Eduard, der einer vom Land ist, der genauso wie sie ein Glaubender ist, ein Hoffender …«. Es menschelt Stunde um Stunde, und man soll mitflennen, wenn die Frauen und Männer ihren Gefühlen beim Anblick von Zarah Leander im Nazi-Film – der auch »Heimat« hieß – freien Lauf lassen. Entscheidend ist die Pointe: Lucie macht bei den Nazis mit, aber »gehört nicht dazu, weil sie viel zu lebendig ist, als dass sie sich auf eine Parteilinie inschwören ließe«. Auch Eduard, der NSDAP-Bürgermeister, ist kein Nationalsozialist, denn die würden ihm »niemals höhere Ämter anvertrauen«. Und so entsteht vor den Augen des Zuschauers das Hunsrück-Dorf »mit seinen Lebensgewohnheiten, seinen menschlich liebenswerten, engen, aneinanderhängenden Verhältnissen« voller Charaktere »mit ihren kleinen Verquertheiten, aber auch mit dieser Treue, die unvergesslich ist«. Und natürlich, weil aller Heimatkitsch ohne diese Lüge, ohne das Verschweigen dessen, was der Brut so angetan wird, nicht auskommt, liebt man sie, »weil sie eine Welt für Kinder schafft, in der Kinder glücklich sind«. Kurzum: »Dies ist die Hunsrücker Welt, die ich liebe, aus der ich gekommen bin und die ich kenne.« Fehlt da was? Etwas, das stören könnte? Das mit den Juden zum Beispiel? »Das sind Geschichten am Rande«, fasst Reitz sein Epos zusammen und vergrößert damit das fast komplette Verschweigen beinahe, »das Schicksal der Juden im Dritten Reich ist nicht das Thema des Films, und ich weigerte mich, nur um Angriffen von vornherein zu begegnen, einen ›Pflichtjuden‹ … in die Geschichte einzubauen.« Es hätte nicht nur einer sein müssen. Einer der wenigen wirklich kritischen Rezensenten – ich vernachlässige an dieser Stelle US-amerikanische Stimmen –, Fabian Wolff, hat in der »Jüdischen Allgemeinen« darauf hingewiesen, dass gleich um die Ecke, in Laufersweiler, 1925 eine jüdische Gemeinde mit 75 Mitgliedern bestand (allein aus diesem Flecken wurden laut Yad Vashem 37 Juden während der NS-Zeit ermordet) – in ebenfalls nahen Gemeinden wie Sohren, Simmern, Kirchberg sah es ähnlich aus. Sie dürfen nicht vorkommen, weil der Hunsrück – und durch ihn Bauernschaft, Dorf, Provinz in ganz Deutschland – einen Freispruch erhalten soll. Das ganze Epos ist die Antithese zur Wahrheit, wie sie – um an dieser Stelle nur ein Beispiel zu nennen – etwa von Michael Wildt (Volksgemeinschaft als Selbstermächtigung) gezeigt wird: Die gewaltsame und systematische Diskriminierung und Entrechtung der Juden beginnt schon vor 1933, in der Provinz. Kaum etwas passte weniger in Reitz' Epos als etwa die filmische Bebilderung der Beobachtung Eugen Kogons (Der SS-Staat), die Folterer des KZs, in dem er Jahre litt, seien zum größten Teil jüngere Bauernsöhne gewesen. Dass die Juden nur »am Rande« vorkommen, mag auch den Grund haben, dass sie damals wie heute zur Heimat unfähig sind; wurzellos und nur in der den Deutschen fremden Geschäftemacherei zu Hause: »Die Juden, seit jeher auch ›Weggeher‹, passen gut in diese amerikanische Kultur, die nur noch expandieren will, die Konkurrenz auf allen Gebieten betreibt.« Wie gemalt für die Erkenntnis, dass es keine Heimatliebhaber gibt, die nicht auch Nationalisten sind, ist »Heimat 3«, mit den Rückblenden auf die Wochen der deutschen Wiedervereinigung. Ich will ehrlich sein, habe mir das nicht auch noch angeschaut, nur nachgelesen. Recherche in diesem Dreck setzt Opferbereitschaft voraus, gewiss, aber nicht grenzenlose. Es ging Reitz darum, »den lebendigen Reichtum der ersten Wochen und Monate nach der Wende zu erfassen«. »Alle diese Bilder, Gerüche, Worte und Gefühle, mit denen sich die hoffnungsfrohen Begegnungen von Ost und West abgespielt haben«, als »die ganze Nation die Wiedervereinigung feierte«. Da hatte »die Geschichte (die Deutschen) plötzlich aus ihrem Würgegriff entlassen«. Und weil die Deutschen, erstmals seit den Versailler Verträgen ungewürgt, dann auch zu feiern verstehen, hat es »nie ein hinreißenderes Silvester gegeben als 1989«. Wem damals die Bilder vom Brandenburger Tor Angst einjagten, der ist einfach nicht unverkrampft. Höhepunkt des Films, die turmhohe Überlegenheit über Pathos und Sentimentalität sowie billige Effekthascherei aus Hollywood beweisend, soll übrigens die Szene sein, wo ein Hermann aus dem Hunsrück eine Jana aus Sachsen auf die Zugspitze führt und Jana dort – ganz oben auf Deutschlands höchstem Berg – sagt: »Wir Deutschen sind heute das glücklichste Volk der Welt.« Das ist einzigartig, das ist ergreifend, das verkörpert den neuen deutschen Film. Übrigens hatten Volker Schlöndorff, Margarethe von Trotta und Alexander Kluge sich beim Biennale-Chef für Reitz und die Aufnahme seines Epos ins Festivalprogramm eingesetzt, mit der Begründung: »Heimat, der Geburtsort, ist für jeden Menschen der Mittelpunkt der Welt.« »Damit«, wurde in »konkret« angemessen polemisch kommentiert, sei »die Entbindungsstation zum biografischen Angelpunkt geworden und die Lebensphilosophie des Dorfdeppen in der BRD als dominante Kunstauffassung durchgesetzt«.

Heimat zutiefst menschlich: der Fall Eisenberg

Götz Eisenberg ist ein Autor, den zu lesen ich empfehle. Der langjährige Gefängnispsychologe, als junger Mann »Sponti«, stützt seine Reflexionen auf Herbert Marcuse, Peter Brückner, Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, Walter Benjamin, Primo Levi, Ernst Bloch, Alexander Kluge etc. Da diese einander partiell widersprechen, ergeht es Eisenberg mit sich selbst ebenso. Verkürzt und etwas zu bösartig könnte man ihn als sozialdemokratischen Anhänger der Kritischen Theorie karikieren, mit einem Faible für Robert Kurz und Hoffnungen auf Sahra Wagenknecht. Er wagt sich auf schwierige Terrains wie die distanzierte Analyse zum Beispiel von Amokläufern und Piloten, die bei ihrem Suizid viele Menschen mit in den Tod rissen. Seine Arbeit steht maßgeblich auf einer »bitteren Wahrheit«:

> »Unter einem dünnen Firnis angepassten Verhaltens existiert ein bedrohliches, faschistoides, antidemokratisches Potenzial, das den Wandel der politischen Systeme überdauert hat. … Das Nazi-Regime ging unter, aber das deutsche Volk und seine Mentalität blieben« (Zwischen Arbeitswut und Überfremdungsangst).

Dagegen schreibt er konfrontativ, negatorisch und ohne das schleimige Verständnis der »Sorgen-Ernst-Nehmer«, das in seinem publizistischen Umfeld (»Freitag«, »Nachdenkseiten«, »Jun-

ge Welt«) allgegenwärtig ist: »Diejenigen, die auf die ›Ängste der Bürger‹ eingehen wollen, verhalten sich wie ein Psychotherapeut, der sich anschickt, eine Spinnenphobie durch Ausrottung der Spinnen zu behandeln.« Und dann geht's um Heimat – und mir droht jedes freundliche Wort über ihn im Halse steckenzubleiben. Diese Ideologie muss verführerisch sein. Eisenbergs Ausgangspunkt ist ein Dogma; oder genauer gesagt, eine »Zwangskollektivierung« von Leuten wie mir: »Wer sich nach Heimat und bergender Gemeinschaft sehnt – und diese Sehnsucht ist im Sinne Ernst Blochs eine zutiefst menschliche, uns allen innewohnende …« Allen! Ein letztes Mal: Ich teile keine Sehnsüchte mit Nazis und gefährlichen Normalen – und lasse mir das nicht als menschlichen Defekt einreden. Weiter. Befördern will Eisenberg die Einsicht – ein bisschen in der Tradition der rassistenberatenden Parole »Ausländer sind die falsche Adresse – haut den Politikern auf die Fresse«, nach der »die Flüchtlinge … der vollkommen falsche Adressat des Protestes« seien, weil »nicht die Fremden uns bedrohen, sondern das Fremde«. Das Fremde also, das uns (!) bedrohende Fremde, will mit Namen und Adresse dingfest gemacht werden. Ich zitiere etwas ausführlicher: »Wenn schon ›Heimatschutz‹« – das Wort ist ihm unheimlich, er setzt es deshalb in Anführungszeichen –,

> »dann vor den wahren Zerstörern der Heimat: den Waffenhändlern, den Lebensmittelspekulanten, den Hedgefonds-Managern, … dem Geld, das vollkommen unpatriotisch ist … Es sind die großen Fast-Food-Ketten, die den Geschmackssinn zerstören, die regionalen Kochkünste ruinieren und die Leute in verfettete Idioten verwandeln.« … »Es bildet sich unter unseren Augen so etwas wie eine Welteinheitskultur heraus. Alle … hören dieselbe Musik, essen denselben Fraß (Scheißfraß hat der französische Bauernrebell José Bové die Angebote der Fast-Food-Ketten genannt), alle tragen dieselben Klamotten …«

Was passiert hier? Zunächst offensichtlich zweierlei: Im Furor des Autors verschwinden die Klassen und realen Lebenslagen. Weder fressen alle denselben Fraß (die einen hungern, die anderen werden satt, und wieder welche haben Zugang zu kulinarischen Köstlichkeiten), noch tragen alle dieselben Klamotten, sondern edle, maßgefertigte Unikate die einen, notdürftige Lumpen die andern. Dann hat sich Eisenberg – ich vermute, mit Bedacht – Berufsgruppen ausgesucht, die in der Skala des Ansehens ohnehin weit unten rangieren. Als Repräsentanten des heimatfeindlichen Fremden firmieren der Waffenhändler (der anrüchig ist, jedenfalls außerhalb von zum Beispiel Oberndorf am Neckar, wo Heckler & Koch seinen Sitz hat – und wo schon seit 1811 Waffen produziert werden, wo Arbeiter nicht ohne Stolz auf ihre Vor- und Vorvorfahren blicken, die seit den Tagen der Württembergischen Gewehrfabrik und beim berühmten Mauser Wertarbeit ablieferten, weshalb dem örtlichen Heimatmuseum auch ein Waffenmuseum angegliedert ist), der Lebensmittelspekulant, der nicht nur auf Währungsschwankungen wettet, was schlimm genug wäre, und der Hedgefonds-Manager, der dem Shareholder-Value verpflichtet ist und des Rheinischen Kapitalismus Feind. Wenn das zum besonders Bösen Stilisierte, »das Fremde« (auch das »unpatriotische Geld«) nicht der Heimat zugehört, wird alles schief, was zu einer vernünftigen Agitation taugte, sogar die Kritik am Waffenexport. Das Vergiftete an Eisenbergs Argument erschließt sich am deutlichsten an dem, was er weglassen muss. Die »weltumspannenden Medienkonzerne« zum Beispiel, ein Konzentrationsprozess des Kapitals also, schüfen eine Welteinheitskultur, die – betrachten wir die Top 10 der größten Medienkonzerne – eine »Amerikanisierung« sei. Ich glaube das nicht; was boomt, ist der Ethnonationalismus, aber dazu später. Was war denn davor, in Deutschland, als es noch diese große Zahl an Zeitungen im Privatbesitz gab, die sprichwörtlichen Käseblätter? Blühte da die Meinungsvielfalt, der gewagteste Pluralismus? Nicht die Bohne. Das Wort von der Kanzel hatte größeres Gewicht als heute. Waren Moralkodex und Kleiderordnung nicht manifester, bedrückender, Lebensstile erzwungener – nur eben auf kleinerem Raum – als in der vermeintlichen Welteinheitskultur? War die Möglichkeit, nicht »dieselbe Musik« zu hören, nicht noch geringer? Waren die großen Bauern, die kleinstädtischen Honoratioren, die Respektspersonen vom Lehrer bis zum Wachtmeister, das regionale Unternehmertum nicht von erlesener Niedertracht und erdrückender Strenge? Dies festzustellen, muss keinen kritischen Gedanken über die Kulturindustrie in Zweifel ziehen, muss keinen »Fortschritt« als unhintergehbare historische Tendenz wiederbeleben. Es ist nur der Erkenntnis verpflichtet, dass nicht eine gute alte oder nicht ganz so alte keynesianische Zeit betrauert gehört, sondern das Falsche vom Falschen abgelöst wird: »Im Bannkreis des Systems ist das Neue, der Fortschritt, Altem gleich immer neues Unheil«, schreibt Adorno in seinen »Reflexionen zur Klassentheorie«, weshalb es gelte, »den Marsch der welthistorischen Bataillone als Treten auf der Stelle zu erraten«; denn »nur wer das Neueste als Gleiches erkennt, dient dem, was verschieden wäre«. Wem das zu geschichtsphilosophisch-allgemein ist, dem sei eine Frage gestellt, die auch mit empirisch-positivistischem Instrumentarium beantwortbar ist: Waren es nicht christ- und sozialdemokratische Kommunal- und Landespolitiker, die zusammen mit Neuer Heimat und autochthonen Bauunternehmern in der Zeit vor der »Globalisierung« und ihren Dunkelmännern mit der ganz großen Abrissbirne sogenannte historische Gebäude, Altstadtkerne abgeräumt und durch in Beton gegossene Hässlichkeit ersetzt hatten? Aus touristischen Gründen ist heute mancher Bürgermeister froh, wenn sein Kaff – warum auch immer – verschont blieb. Aber da bleibt doch noch was, der Schwer- und Höhepunkt von Eisenbergs Leidenschaften. Die Fast-Food-Ketten, die Zerstörer von Geschmackssinn und regionalen Kochkünsten, die Produzenten fettleibiger Idioten. Dass er Fettleibigkeit und Idiotie in einem Atemzug nennt, wäre eine eigene Betrachtung wert; ich belasse es hier bei der Bemerkung, dass einige meiner besten Freunde übergewichtig sind, dazu klug und den Fitnessidealen der Gesellschaft ziemlich feindlich gesinnt. Nicht einmal, dass in einem gesunden Körper ein gesunder Geist stecke, glauben die. Warum muss, wenn von Übergewicht die Rede ist, die US-amerikanisch kulturlose Fast-Food-Kette aufgerufen werden? Statt das dem Bierbauch seinen Namen gebende Getränk? Wo bleiben Kartoffelsalat, Haxe, Eisbein, Schwarzwälder Torte? Wird im Festzelt nur Rohkost serviert? Die »regionale Küche« ist zuallererst Mode, Marketing, Standortpolitik, die von Politikergattinnen mit Kochbüchern angefeuert werden muss. Suggeriert wird, was aus der Region komme, sei irgendwie hochwertig. Gammelfleisch ist der Heimat fremd. Als Transporte Wochen dauerten und die Kühlkette noch nicht erfunden war, blieb jede Küche auf Produkte der Region angewiesen. Wohlhabende Schichten wandten Zeit auf deren Verfeinerung, für alle andern ging es um nichts als Zufuhr von Kalorien und Mineralstoffen. Wer Glück hatte, lebte in einer Klimazone, die Wein oder Spargel gedeihen ließ, der Rest hatte Kohl zu verdauen. Mit gleicher Nüchternheit könnte man über das einzige Äquivalent, den einzig legitimen Vergleichsmaßstab zur

»Fast-Food-Kette« sprechen: den deutschen Schnellimbiss. Gegen die deutsche Bratwurst und den Leberkäse kann der Big Mac nicht unterliegen (und in der Tat lese ich da und dort, dass ein weiterer »Sternekoch« einen »Gourmet-Hamburger« anbietet). Weiter will ich nicht gehen, also nicht so weit wie Wolfgang Pohrt, der »jede weitere Filiale der McDonald's-Hamburger-Kette eine neue Insel der Gastfreundschaft und eine erfreuliche Bereicherung der Esskultur« genannt hat. Zwar ist nur die Übertreibung wahr, aber andererseits auch nicht alles wahr, was übertreibt. Egal. Keiner muss bei der Fast-Food-Kette essen gehen. Wer sie als Inbegriff des teuflischen Sieges des Fremden über die Heimat sieht, hat entweder zu wenig andere Sorgen – oder einen patriotischen Dachschaden.

Ich kann auch anders: der Fall Tucholsky

Sucht man einen Text, der älter ist als Bechers Gedichte und ebenso schlecht wie diese, wird man bei Kurt Tucholsky fündig. Der kleine Aufsatz trägt den Titel »Heimat« und bildet den Schlusspunkt seines – über weite Strecken großartigen, schonungslosen – Buches »Deutschland, Deutschland über alles« aus dem Jahre 1929. Es scheint mir wie ein Ordnungsruf Tucholskys an sich selbst; wie ein Sich-auf-die-Lippen-Beißen, nachdem Ungeheuerliches ausgesprochen wurde; wie ein Erschrecken über das eben in aller Schroffheit Angeführte. Der kleine Text ist so schlecht, dass ich ihn kaum kritisieren mag: »Nun haben wir auf vielen Seiten Nein gesagt … – und nun wollen wir auch einmal Ja sagen. Ja: zu der Landschaft und zu dem Land Deutschland.« Im Folgenden sind »Heimat« und »Deutschland« Synonyme, von übereinstimmender Bedeutung (regionale »Heimat« ist kein Gegensatz zur Nation; Heimat ist präzise so groß wie das deutsche Staatsgebiet). Sie zu lieben ist Gefühl, unerklärbar vorbewusst, und liegt – welch schreckliche Formulierung – sogar im Blut:

> »… es gibt ein Gefühl jenseits aller Politik, und aus diesem Gefühl heraus lieben wir dieses Land. Wir lieben es, weil die Luft so durch die Gassen fließt und nicht anders …, aus tausend Gründen, die man nicht aufzählen kann, die uns nicht bewusst sind und die doch tief im Blut sitzen.«

Auf der Strecke des Textes erhalten Naturschönheiten nationale Eigenschaften. »… wenn das Mittelländische Meer noch so blau ist … die deutsche See. Und der Buchenwald; und das Moos … und der kleine Weiher, mitten im Wald, auf dem die Mücken tanzen …« Das alles können nur »wir« empfinden. »Wir, die wir hier geboren sind.« Für Tucholsky ist keine Liebe größer als die enttäuschte, die Negation des konkreten Deutschland ist ihm der höchste Liebesbeweis für das Abstraktum, für das »eigentliche«, »andere«, »bessere« Deutschland:

> »Nein, Deutschland steht nicht über allem – niemals. Aber … hier stehe das Bekenntnis, in das dieses Buch münden soll: Ja, wir lieben dieses Land … Im Patriotismus lassen wir uns von jedem übertreffen – wir fühlen international. In der Heimatliebe von niemand … Wir pfeifen auf die Fahnen – aber wir lieben dieses Land … Wir haben das Recht, Deutschland zu hassen – weil wir es lieben. … Man hat uns zu berücksichtigen, wenn man von Deutschland spricht. … Und in allen Gegensätzen steht – unerschütterlich, ohne Fahne, ohne Leierkasten, ohne Sentimentalität und ohne gezücktes Schwert – die stille Liebe zu unserer Heimat.«

Ich erlaube mir eine – zugegeben spekulative – Erklärung für all die Sentimentalitäten, die behaupten, keine zu sein: Dieser in so vielen Fragen hellsichtige – den Militarismus hassende, die Selbstaufgabe der Republik geißelnde, die provinzielle Enge verachtende, über »Idyllen« und Familienleben spottende – bürgerliche Linksintellektuelle hat eine Sehnsucht nach anerkannter Zugehörigkeit. Er wünscht sich, dass sein »Austritt aus dem Judentum« (1914), seine »protestantische Taufe« (1918) »geglaubt«, anerkannt wird, wie auch sein akademischer Titel. Er wünscht sich, was nicht im Angebot ist. Tucholsky kennen – und ich verschweige nicht, welch große Rolle er für mich und viele andere für unsere linke Sozialisation gespielt hat –, heißt eben auch, seine nationalistisch-großdeutschen, von hemmungslos anti-polnischem Rassismus getriebenen Schriften zu kennen, mit denen er im »Pierron« für ein deutsches Oberschlesien hetzte. (Er bereute das später, ich weiß.) Auch wie er über die »Ostjuden« herzog, gehört zu seiner Vita. Gershom Scholem nannte ihn einen »der begabtesten und widerwärtigsten jüdischen Antisemiten« – und ich neige dazu, dieses Urteil abmildern zu wollen, wie ich es eine fette Spur zu ungerecht finde, dass Walter Benjamin ihn durch Gleichmachung mit Erich Kästner abkanzelt. Zurück zum hier Verhandelten. Betrachte ich Tucholskys Werk und sein Leben, so scheint mir, dass er im Aufsatz »Heimat« flunkert, unwahr ist, sich etwas (um der »Massenwirksamkeit« willen?) abpresst. Er hatte bekanntlich ab 1924 keine Lust mehr, in Deutschland zu leben. Man muss nur lesen, wie er, den Unterschied zum dumpfen antidemokratischen Deutschland wahrnehmend, von Paris schwärmt. Da ist sein »so zu Hause habe ich mich in Berlin nie gefühlt« noch eine kühle Formulierung im Rahmen seines »Dank an Frankreich«. Nichts – und nur darum geht es hier – wäre absurder, als ihm »Heimweh«, Sehnsucht nach »deutschen« Seen, Buchenwäldern, Massen andichten zu wollen. Natürlich wurde er distanzierter, kritischer – »auch hier wird mit Wasser gekocht« –, um dennoch, eine demokratisch-antifaschistische Substanz erkennend, anzufügen: »… aber es schmeckt besser, und die Nerven beruhigen sich, man lebt angenehmer«. Berlin schien ihm »einfach nur widerwärtig«. Selbstzweifel, Leiden unter der eigenen Wirkungslosigkeit, Resignation, Ehe- und Beziehungskrisen, »Eroberungen« und Trennungen, Pläne, in der »großen Form« statt seiner kleinen zu schreiben – all das trieb ihn, wie es sich für einen Intellektuellen seiner Art gehört, um. Heimat nicht. Er wechselte bekanntlich nach Schweden, wo auch keine deutschen Mücken auf deutschen Weihern in deutschen Wäldern tanzen. Ohne denunziatorische Absicht nannte Rainer Maria Rilke ihn heimatlos in seiner Zeit. Das Schlusskapitel von »Deutschland, Deutschland über alles« erscheint mir wie der Versuch, die dem Juden denunziatorisch angehängte Heimatlosigkeit zu dementieren. Dabei kommt es bekanntlich häufig zur Übersoll-Erfüllung. Kurz nach seinem »Heimat«-Aufsatz, als er die Schlacht gegen das Faschistische verloren sah, sollte er schreiben: »Ich habe mit diesem Land, dessen Sprache ich so wenig wie möglich spreche, nichts mehr zu schaffen … Ich bin damit fertig.« Seine Weggefährten enttäuschte er damit – und manches seiner Urteile gegen sie war unangemessen. Jedes hier formulierte Wort über Tucholsky macht nicht vergessen, dass, hätten die Nazis ihn zu fassen gekriegt, sie mit dem Gehassten umgegangen wären wie mit Carl von Ossietzky, Erich Mühsam und den vielen anderen: Sie hätten ihn gefoltert und ermordet.

Anmerkung
Thomas Ebermann und Thorsten Mense haben am 12. April 2019 ihr Programm *Kritik der Heimat - Besichtigung eines Grauens* vorgestellt. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2018/12/17/thomas-ebermann-thorsten-mense-kritik-der-heimat-besichtigung-eines-grauens/

Der Text ist eine überarbeitete und erweiterte Version von Auszügen aus dem Buch *Linke Heimatliebe. eine Entwurzelung, Hamburg 2019*. Wir danken dem Autor und dem *konkret Verlag* für die freundliche Erlaubnis zum Abdruck.

Thorsten Mense

Wo die deutsche Seele wurzelt. Über den neuen deutschen Heimatboom, völkische Kontinuitäten und warum links immer noch da ist, wo keine Heimat ist.

Es gehört zu den undankbaren Seiten der Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen, dass sie bisweilen von den gesellschaftlichen Entwicklungen überholt wird. Als Thomas Ebermann und ich im Winter 2017 beschlossen, gemeinsam das Thema »Heimat« zu bearbeiten, hielten wir uns für überaus schlau und vorausschauend.[1] Wir hatten beide den Eindruck, dass Heimat sich gerade anschickte, die Nachfolge von Nation und Leitkultur anzutreten, und dass da – noch versteckt – im Inneren der Gesellschaft etwas Bedrohliches entstehe, was man in kritischer Absicht an die Oberfläche befördern müsse. Das identitäre Bedürfnis, auf rechter wie auf linker Seite, was sich sonst vor allem in der Verklärung und Anrufung von Volk und Nation ausdrückte, und was bei uns beiden seit langem einen Schwerpunkt in unserer Kritik eingenommen hatte, war dabei, eine neue Ausdrucksform zu finden, so schien es uns. Dabei sahen wir jedoch nur das Offensichtliche, kurz darauf wurde in Deutschland ein eigenes Ministerium für Heimat eingerichtet.

Wer es fühlt, kann es nicht verstehen

Heimat boomt, noch immer, und es scheint kein Entrinnen zu geben. Heimat ist »der Duft der Bratwurst«, wie man in einem Feature des *Deutschlandfunk* hören kann, aber auch »der Mond, der den Wanderer in der Nacht begleitet«, wie Gustav Seibt in der *Süddeutschen Zeitung* schreibt, aber vor allem anderen »ein gutes Gefühl«. »Heimat braucht Klimaschutz«, erklärt uns Greenpeace, »Umweltschutz ist Heimatschutz« die NPD, und Kaufland möchte, dass wir im Supermarkt »Heimat neu entdecken«. In seitenlangen Feuilletondebatten, stundenlangen Radiofeatures und unzähligen Talkshows wird sich auf die Suche nach Heimat begeben. Der damalige Vizekanzler Sigmar Gabriel verlangte Ende 2017 im *Spiegel*, dass die SPD sich statt mit Umverteilung mit Identität und Heimat beschäftigen solle. Kurz zuvor hatte es Bundespräsident Frank Walter Steinmeier in seiner Ansprache zum Tag der Deutschen Einheit geschafft, das Wort »Heimat« in 30 Minuten ganze 19 mal zu verwenden. Heimat ist zum politischen Kampfbegriff schlechthin geworden. Man verteidigt sie und die jeweils spezifische Vorstellung von ihr mit Büchern, Debattenbeiträgen, Ministerien, Demonstrationen oder Anschlägen auf Flüchtlingsunterkünfte. Die publizistische wie politische Heimattümelei wird von einer popkulturellen Mobilmachung begleitet, von deren Ausmaß ein Blick in die Bestseller-Listen[2] oder die ausverkauften Stadien bei Konzerten des »Volks-Rock´n´Rollers« Andreas Gabalier nur eine Ahnung vermitteln kann.

Noch mehr aber als dieser Wahn in Politik, Kultur, den Medien und der Werbung erstaunt die laute Absenz von Kritik. Alle streiten und debattieren, was Heimat ausmache, wie sie kulturell und politisch zu deuten und bestimmen sei, aber kaum jemand stellt das Konzept an sich, das »Gefühl« und die darin steckende Sehnsucht nach natürlicher Zugehörigkeit infrage. So sind sich trotz aller oberflächlichen Differenzen in der sogenannten Heimatdebatte in einem Punkt alle Beteiligten einig: Heimatlosigkeit sei ein existenzieller Mangel oder gar eine psychische Störung. Während es aus – wenn auch oft kleinen – linken Kreisen stets (auch) radikale und unversöhnliche Kritik an Formen regressiver Kollektivität und natürlicher Vergemeinschaftung gab, und selbst das linke und grüne liberale Bürger:innentum zumindest vorsichtig mit Begriffen wie Volk und Nation umging, scheint im Fall der Heimat aller Verstand außer Kraft gesetzt. Jeder und jede muss sie haben, lieben, vermissen, verteidigen und tief im Herzen tragen. Umfragen zufolge verbinden über 90 Prozent der Deutschen mit Heimat etwas Positives. Wo bleibt der Argwohn, die Skepsis, die Negation, wenn alle das Gleiche wollen und vor allem *fühlen*? Das Blühen der Heimatwiesen blendet offenbar selbst den kritischen Geist. Auf diese Besonderheit, die fast vollständige Abwesenheit grundlegender Kritik, wies Peter Blickle bereits 2002 in seiner sehr lesenswerten Untersuchung der deutschen Heimatidee hin, und sieht den Grund hierfür im Konzept selbst:

> »[...] to disagree with someone else´s notion of Heimat would be to impose an alien form of reason onto the idea of Heimat (and, thus, to disqualify oneself from the ability to make claims about Heimat from a position of understanding).« (Blickle 2002: 12).

Heimat ist »kein Ort, sondern ein Gefühl«, wie Herbert Grönemeyer und die Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft unisono zu berichten wissen, und damit eben kein *Begriff,* sondern eine Gemeinschaftsvorstellung, die sich der kritischen und vernunftgeleiteten Analyse entziehen will.

Die natürliche soziale Ordnung

Lässt man die Gefühle mal beiseite und nähert sich dem Heimatkonzept kritisch-historisch, landet man direkt in der Frühzeit des deutschen Nationalismus und dem Aufkommen der völkischen Ideologie (vgl. Applegate 1990, Blickle 2002). Und man stellt dabei fest, dass viele Grundlagen des völkischen Denkens, die im 19. Jahrhundert entwickelt wurden, sich bis heute in der Heimatkonzeption wiederfinden: Die Verklärung der Natur als mythischer Ort; die Vorstellung, dass Menschen verwurzelt sind; dass die Landschaft, die Sitten, Tradition, Geschichte und

1 Aus dieser gemeinsamen Arbeit ging eine Arbeitskonferenz im Oktober 2018 in Hamburg hervor, sowie das Bühnenstück »Heimat. Eine Besichtigung des Grauens«, dass in mittlerweile über 50 Städten aufgeführt wurde. Weitere Informationen unter heimatfeindschaft.de

2 2018 sind über 400 Bücher mit »Heimat« im Titel erschienen.

Gemeinschaft sie unwiderruflich prägen und ihr Wesen bestimmen; und dass sie dadurch unsterblicher Teil eines naturgegebenen, überzeitlichen und vorpolitischen Kollektivs sind. Die Heimatvorstellung entsprach damit dem kulturellen Nationalismus, wie er von Johann Gottfried Herder und anderen deutschen Philosophen entwickelt wurde, und war der deutschen, auf Kultur und Abstammung gründenden Nationvorstellung, der Blut-und Boden-Ideologie, jener Zeit sehr ähnlich (vgl. Mense 2017). Die spezifisch deutsche Semantik des Wortes[3] entspringt der Zeit der Romantik, des Aufkommens völkischer Gemeinschaftsvorstellungen und war Bestandteil des reaktionären Aufstandes gegen die Moderne, die in der deutsch-nationalen Bewegung im 19. Jahrhundert ihren Ausdruck fand.

Die Jahrhunderte zuvor hatte das Wort noch eine andere Bedeutung: Es hieß *das* Heimat und bezeichnete Eigentum an Hof, Grund und Boden. Es war ein kalter Rechtstitel, an materiellen Besitz geknüpft, der aufgrund des Erbrechtes ausschließlich privilegierten Männern vorbehalten war. Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts änderte sich die Bedeutung, als Reaktion auf die Aufklärung, die Industrialisierung und die damit verbundenen sozialen Verwerfungen. Ab diesem Zeitpunkt weiblich bestimmt, wurde *die* Heimat zum bürgerlichen Mythos, zum antimodernen Ruhepol in der modernen Gesellschaft. Sie wurde als Gegenmodell zum modernen städtischen Leben entwickelt und als ideologisches Bollwerk gegen Modernität und Veränderung in Stellung gebracht (vgl. Günter/Wimmer 1987). Daran anknüpfend übernahm Heimat eine wichtige Funktion im Prozess des deutschen *nation building*. Denn die moderne, abstrakte Idee der Nation – als Elitenprojekt und Begleiterscheinung der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft – brauchte eine konkrete Entsprechung, eine Verknüpfung mit der lokalen Alltagswelt (vgl. Applegate 1990). Heimat übernahm dabei eine komplementäre Funktion in der kollektiven deutschen Identitätsstiftung: Nation war Gesellschaft, Heimat Gemeinschaft. In der Idee der Heimat verband sich also die moderne Vorstellung der Nation bzw. des Staates mit der deutschen Romantik, der romantisierten Natur und der Idee der Volksgemeinschaft, um eine kollektive deutsche Identität zu erschaffen.

Wie in der deutschnationalen Bewegung, kam auch in der Heimatbewegung von Beginn an dem Antisemitismus eine tragende und identitätsstiftende Funktion zu. Bereits Ende des 19. Jahrhunderts hatten sich viele Heimatvereine, wie auch Studentenverbindungen und Turnvereine zu jener Zeit, einen Arierparagraphen in ihre Satzungen geschrieben und beteiligten sich am gesellschaftlichen Ausschluss von Juden und Jüdinnen. Als Voraussetzung der Mitgliedschaft galt bei ihnen »neben ‚Unbescholtenheit' und ‚deutscher Stammeszugehörigkeit' auch ‚arische Abkunft'« (Nikitsch 1997: 291). Der Antisemitismus entsprang hier nicht bloß dem Zeitgeist, sondern er war integraler Teil des deutschen *nation building,* in dem die Juden als die Anti-Nation, als innerer Feind konstitutiv waren. In dieser Projektion als ‚das Andere' waren Juden und Jüdinnen auch elementarer Bestandteil deutscher Heimatkonzeption:

> »Die Juden waren die ‚verkörperte Fremdheit', die ewigen Wanderer, der Inbegriff der Nicht-Territorialität, das Wesen der Heimatlosigkeit und Wurzellosigkeit; ein nicht exorzierbares Gespenst der Konventionalität im Haus des Absoluten, eine nomadische Vergangenheit in der Ära der Sesshaftigkeit.« (Bauman 1995: 112)

Bis heute gilt: Das Gegenteil von Heimat ist die Fremde – und der Fremde. Heimat hatte zudem im 19. Jahrhundert die Funktion, der neuen bürgerlichen Gesellschaftsordnung, die sich zu jener Zeit herausbildete, eine unhinterfragbare Legitimation zu verschaffen: *Weil es schon immer so war.* Heimat war, wie auch die deutsche Nationvorstellung, ein Produkt der Gegenaufklärung, aber dabei nicht bloß anti-modern, sondern mit ihr wurde die Vormoderne in die Moderne integriert. Sie wurde nicht *gegen*, sondern *um* die aristokratischen Vorstellungen des deutschen Bürgertums von Familie, Klasse, Geschlechterrollen, Geschichte und Politik herum konstruiert, um diese als natürlichen Zustand zu vermitteln:

> »Heimat repräsentiert üblicherweise einen idealisierten Verlierer in Geschlechter- und Klassenverhältnissen (Frauen und Bauern), aber stets aus der Perspektive des Gewinners (des bürgerlichen Mannes).« (Blickle 2002: 71)[4]

Mit dem Konzept Heimat wurde so die »geschlechtsspezifische Segmentierung der bürgerlichen Lebenswelt« (Ute Frevert), die mit dem Ende der Feudalgesellschaft an die Stelle von Standesschranken trat, zur Natur erklärt (vgl. Bütfering 1990). Die Privatheit der Kleinfamilie, die Gefühlswelt, Häuslichkeit, Geborgenheit, Harmonie, all das wurde zu den der Frau zugewiesenen Räumen. Heimat ist die Mutter, die Zuhausegebliebene wie die Ehefrau, die auf den Mann wartet, der in die Ferne zieht und kämpft (oder arbeiten geht), sie wird von Vater Staat beschützt – und zugleich beherrscht. Sie repräsentiert das Passive, das Schwache und Schutzbedürftige, das Irrationale, und damit den verdrängten Teil des männlichen Subjekts. Sie ist der männliche Blick auf Weiblichkeit, dem Zugriff der Männer unterworfen. Besitz *haben* und Besitz *sein*, wie es schon historisch bei *das* Heimat war. Männer wollen nicht nur ihre Frauen *und* ihre Heimat vor (männlichen) Einwanderern beschützen, sondern auch ihre Frauen *als* ihre Heimat.[5] Aus diesem Grund schreibt Elisabeth Bütfering (1990), dass die Heimatlosigkeit weiblich ist: Einerseits erzwungenermaßen, da Frauen immer nur Teil der Heimat sind, aber selbst keine besitzen können, und andererseits, da weibliche Emanzipation nur möglich ist, wenn sie sich von der Heimat lösen. Denn Heimat als Schutzraum, als Ort der Geborgenheit, ist für Frauen oft genau das Gegenteil: Ort der Gewalt, der physischen und finanziellen Abhängigkeit. Zynischerweise ist es wiederum Aufgabe der Frauen, die Illusion der Heimat als »Besänftigungslandschaft« (Hermann Bausinger) aufrecht zu erhalten. Sie sind für die Befriedung familiärer Harmoniesucht zuständig, was die strikte Einhaltung der Rollenverteilung zur Voraussetzung hat. Denn alles, was jene patriarchale Ordnung in Frage stellt, stört das Idyll. Heimat hat also auch eine Funktion zur Aufrechterhaltung des patriarchalen Geschlechterverhältnisses, in ihr haben die verschiedenen Geschlechter ihren angestammten Platz in der natürlichen sozialen Ordnung. Und dort sollen sie bleiben.

---

3 Das in seiner spezifischen Semantik ebenso unübersetzbar gilt wie völkisch.

4 Veranschaulichen lässt sich dieser Zusammenhang u.a. bei aktuellen rassistischen Diskursen bzgl. sexueller Übergriffe von (vermeintlichen) Migranten auf (vermeintlich) deutsche Frauen.

5 So wie in dem Buch »Heimat. Volk. Vaterland. Eine Kampfansage an Rechts« von Peter Zudeick (2018).

Ein rechter Kampfbegriff im *mainstream*

Der völkische Ursprung der deutschen Heimatidee stellt schon seit jeher Bezugspunkt für rechte und neofaschistische Bewegungen dar. Die NPD nennt sich »Heimatpartei«, das rechtsterroristische Netzwerk NSU ging aus dem »Thüringer Heimatschutz« hervor und rassistische Proteste in Cottbus werden von der Gruppe »Zukunft Heimat« organisiert. Die AfD will »der Heimat eine Zukunft geben«, und das heißt, wie auf ihren Wahlplakaten zu sehen ist: »konsequent abschieben« und NATO-Stacheldraht um Deutschland. Bei Rechten und Neonazis ist Heimat und ethnische Homogenität identisch, die national befreite Zone letztinstanzlich heimatliches Ideal. Lange Zeit waren jene, zusammen mit den revisionistischen Vertriebenenverbänden, die Einzigen, die Heimat als politisches Projekt begriffen. Und noch vor ganz wenigen Jahren wähnte sich dieses politische Milieu in Opposition zum *mainstream*: »Heimatliebe ist kein Verbrechen«, fühlte sich die Identitäre Bewegung genötigt zu betonen. Heute trifft dieser Satz auf keinen Widerspruch mehr. Stattdessen müssen sich die Faschist:innen mit den Grünen streiten, wessen Liebe zu Deutschland größer und wahrer ist. „Wir lieben dieses Land! Es ist unsere Heimat! Für diese Heimat werden wir kämpfen!" Dieser Schlachtruf stammt nicht von den Identitären, sondern von der grünen Fraktionschefin Katrin Göring-Eckardt. Dass Heimat der Kampfbegriff der Nazis ist, ist den andern peinlich: Sie wollen ihre Heimat retten, vorm angeblichen Missbrauch schützen, aus dem braunen Sumpf ziehen. Man kennt das von den Debatten über die Nation. Und doch verblüffen Eifer und Vehemenz, mit denen darum gekämpft wird. Heimat sei ebenso wie Identität und Leitkultur zu einer »Geisel« der Rechten geworden, man müsse sie befreien, forderte zum Beispiel Susanne Beyer, die stellvertretende Chefredakteurin des *Spiegel*, der sich für »liberal, im Zweifelsfall links« hält. Präsident Steinmeier hatte zum Tag der Deutschen Einheit 2017 gesagt: »Diese Sehnsucht nach Heimat dürfen wir nicht denen überlassen, die Heimat konstruieren als ein ‚Wir gegen Die', als Blödsinn von Blut und Boden.« Einer der ersten, die ihm beipflichteten, war der damalige Vorsitzende der Grünen, Cem Özdemir. Er lobte, »dass der Bundespräsident den Heimatbegriff positiv setzt und nicht denen überlässt, die unsere Republik schlecht reden und unser Land spalten«. Und auch Thüringens linker Ministerpräsident Bodo Ramelow lässt sich die Heimat »von keinem Nazi wegnehmen« und erteilt jeder kritischen Reflexion darüber vorab eine Absage: »Da bin ich stur«. Aber wie immer, wenn rechte Begriffe und Konzepte den Rechten nicht überlassen werden sollen, übernimmt man sie, läßt sie harmlos erscheinen und hilft auf diese Weise den Inhalten, die die Gleichen geblieben sind, bei ihrer Verbreitung. Wenn denn gar die Inbeschlagnahme von Heimat, Volk und Vaterland zur „Kampfansage an rechts" umgedeutet wird[6], braucht man sich nicht mehr wundern, wenn ein großer Teil des völkischen Milieus in Deutschland wirklich nicht verstehen kann, warum es fortwährend »in die rechte Ecke gestellt« wird.

Von der *Zeit*, die diskutiert, ob man Menschen in Seenot ertrinken lassen soll, über den CSU-Landeschef Alexander Dobrindt, der rechtsstaatliche Hilfe für Geflohene als »Anti-Abschiebe-Industrie« verunglimpft, bis zur AfD im Bundestag, immerhin Oppositionsführerin, die mit NS-Vokabular (»Volksgemeinschaft«) hantiert und sich keine Mühe mehr gibt, ihren Rassismus zu verbergen: am öffentlichen Diskurs kann man sehen, was bereits wieder verhandelbar geworden ist. Ihren Anfang hatte die Ausweitung des Sag- und Machbaren schon 2006 beim Fußball-Partypatriotismus des »Sommermärchens« genommen, als alle ermutigt wurden, endlich wieder stolz auf sich und ihr Deutschland zu sein. Es war diese Wiedergutwerdung der Deutschen, die dem völkischen Nationalismus im Form von Pegida und AfD erst seine Chance gab. Gut zehn Jahre später zieht mit der AfD eine völkische Partei unter den Motto »Mut zu Deutschland« in den Bundestag ein. »Heimat bewahren« war ein anderer ihrer Slogans. Nun gibt es dafür ein Ministerium und alle überbieten sich in ihrer Heimatliebe. Manchmal sind die Dinge so einfach wie sie scheinen.

Auf der Suche nach Identität

Der Boom der Heimat ist das Grundrauschen der gesellschaftlichen Rechtsentwicklung. Es war die »autoritäre Revolte« (Volker Weiß), die Heimat als politischen Kampfbegriff zurück in den öffentlichen Diskurs gebracht hat, in die Redaktionsräume und in die Parteiprogramme. Im Heimatboom zeigt sich aber nicht nur die Übernahme rechter Begriffe in den *mainstream*, sondern ebenso ein weit verbreitetes reaktionäres Bedürfnis nach natürlicher Zugehörigkeit, Authentizität und Ursprünglichkeit. Seit Jahren erleben die Verkaufszahlen von Trachtenmode einen rasanten Anstieg, die auflagenstärkste Publikumszeitschrift (neben den Fernsehmagazinen) ist das Blumen- und Boden-Lifestyle-Magazin *Landlust* und überall sprießen, satt budgetiert vom Staat, Heimatfestivals und -Projekte aus dem Boden. Heimatliebe ist (auch) ein Staatsprojekt, das aber nur funktionieren kann, weil es das identitäre Bedürfnis anspricht.

Aufgabe der Kritik ist es, die gesellschaftlichen Ursachen hierfür herauszuarbeiten. Denn die Erfahrung der Entfremdung, des Kontrollverlustes und der sozialen Desintegration, aus der sich dieses Bedürfnis speist, ist real. Heimat soll die Entfremdung rückgängig machen, und die Menschen mit den Verhältnissen versöhnen, jedoch ohne die materielle Basis, also die gesellschaftliche Ordnung anzutasten, die für die Entfremdung ursächlich ist. Dies ist eine der hauptsächlichen Funktionen, die Heimat als spezifisch deutsches Konzept seit ihrem Bedeutungswandel vom bloßen Rechtstitel (noch als Neutrum) zum identitäts- und gemeinschaftsstiftenden Natur-Mythos im 19. Jahrhundert innehat. Und die angesichts der sozialen und ökonomischen Verwerfungen, die moderne Gesellschaften im globalisierten Spätkapitalismus prägen, wieder an Bedeutung gewinnt. Heimat ist die falsche Antwort auf die falschen Verhältnisse. Die Ursachen für ihren Boom sind daher dort zu suchen und zu finden, wo auch die Ursachen der neu gewonnenen Stärke nationalistischer und ethnisch-kultureller Erklärungs- und Identifikationsmuster liegen. Ihre Attraktivität ergibt sich aus ihrem Charakter als »unkündbare« (Bini Adamczak), naturgegebene Solidar- und Anspruchsgemeinschaften im Angesicht immer prekärer werdender Verhältnisse und zunehmender globaler Konkurrenz (vgl. Heitmeyer 2018).

Hierin liegt der globale Erfolg der Rechten begründet: In einer Welt, in der nichts mehr sicher scheint, weder das Geld auf der Bank, noch der Arbeitsplatz oder der Familienzusammenhalt, vermittelt sie »das Bild einer sicheren Festung« (Adamczak 2019) durch Nation, ‚Rasse', oder auch Geschlecht (oder genauer:

---

6 So wie in dem Buch »Heimat. Volk. Vaterland. Eine Kampfansage an rechts.« von Peter Zudeick (2018).

Männlichkeit).[7] Die Zugehörigkeiten zu diesen als naturgegeben wahrgenommenen Kollektiven gilt als nicht verhandelbar, da sie – und die damit verbundenen Privilegien – den Mitgliedern qua Geburt zustehen. Die darauf aufbauende kollektive Identität dient als Schutzraum gegenüber der Unsicherheit und Unbeständigkeit der Moderne, sie bindet die Menschen im Konkurrenzkampf aneinander, und wird zugleich gegen die Konkurrenz in Stellung gebracht. Heimat als Konzept ethnischer Vergemeinschaftung, als natürlicher Ort der Sinngebung und Wesensprägung, ist eine modernisierte Form völkischer Gemeinschaftsvorstellung, die Schutz und Geborgenheit verspricht. Sie ist der Ort der natürlichen Sozialisation, wo die Entfremdung geheilt und die Identität widerspruchsfrei ist: »Heimat is not only like identity, it is identity.« (Blickle 2002: 66). Da dieser Sehnsuchtsort, als Ort frei von Differenzen, Konflikten und Widersprüchen, notwendigerweise unerreichbar bleibt, schlummert unter der oberflächlichen Liebe bereits die Gewalt. Denn die Suche nach der verlorenen Heimat (die es so nie gab), beinhaltet stets auch die Suche nach den Schuldigen, die einem den Eintritt ins Paradies verwehren.

Die materiellen Ursachen der Entfremdung werden überdeckt und gesellschaftliche Probleme entpolitisiert. Plötzlich ist alles Heimat: Der Ausbau des Breitbandnetzes, der Nahverkehr, bezahlbarer Wohnraum, ausreichende Rente, der Schutz der Natur und des Einzelhandels im Stadtkern. Als bloße soziale Forderungen scheinen diese kaum noch Berechtigung zu besitzen. Und wenn die Mieten weiter steigen, und die Renten weiter sinken, und der Bus immer noch nicht ins Dorf fährt, sind eben die Leute verantwortlich, die hier fremd sind und denen an unserer Heimat nichts liegt. Aus dem Gerede über die »globalistische Klasse« und die »wurzellose« Elite lugt bereits das antisemitische Ressentiment hervor. Und bis hinein in die Linkspartei wird ein sozialstaatlicher Konkurrenzkampf zwischen Autochthonen und Zugewanderten beschworen.

Heimat ist die Modernisierung ethnisch-kultureller Gemeinschaftsvorstellung, eine Neuauflage der bekannten Debatten um Volk, Nation und Identität. Und somit eine Einstimmung auf kommende Zumutungen und Unmenschlichkeiten. Es ist kein Zufall, dass die Heimatdebatte erst 2015 mit der jüngsten großen Fluchtbewegung nach Europa so richtig an Fahrt aufnahm. Jedoch nicht, um gemeinsam mit den – in ihrer Gesamtzahl im Übrigen vernachlässigbaren Anzahl – Neuankömmlingen eine Vorstellung von Gesellschaft – und eben nicht Gemeinschaft – zu entwickeln, die der postmigrantischen Realität entspricht. Sondern um sich zu vergewissern, wer *Wir* sind, und wer die *Anderen*. Heimatminister Horst Seehofer machte 2017 in einem Essay in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* deutlich, worum es eigentlich geht: Nation und Leitkultur seien mittlerweile zu »streitbelastet«. Die Deutschen sind wieder einmal auf der Suche nach sich selbst. Eine Suche, die jene, die möglicherweise nicht zum *Wir* gehören dürfen, mit großer Sorge betrachten sollten.

Eine Linke, die eine Heimat hat...

Viele Linke wollen das gewalttätige Potential von Heimat nicht erkennen, und werden daher kaum verhindern können, dass die regressive Gemeinschaftsvorstellung hier Wurzeln schlägt. Als Medico International, Kritnet und das Institut für Solidarische Moderne im Sommer 2018 versuchten, mit einer Petition unter dem Titel »Solidarität statt Heimat« die Reste der sogenannten Zivilgesellschaft gegen die immer offener zu Tage tretende Barbarei in der Flüchtlingspolitik zu mobilisieren, wurden sie von den eigenen Genoss:innen gerügt: Es müsse »Solidarität *und* Heimat« heißen – dabei ist es gerade dieses »und«, was den Spruch in jede Pegida-Kundgebung integriert. Auch der Autor dieser Zeilen bekam den linken Heimatschutz zu spüren, als er in der Tageszeitung *Neues Deutschland* unter der Überschrift »Ein brutales Gefühl« einen kritischen Heimat-Artikel veröffentlichte. Viele Linke wollen sich nicht nur von den Rechten die Heimat nicht wegnehmen lassen, sondern noch viel weniger von anderen Linken, die Bedenken anmelden im Angesicht dieser autoritären Formierung einer neuen deutschen Identität.

Stattdessen forderte und veröffentlichte der vermeintlich kritische Theoretiker Christoph Türcke schon Mitte der 2000er Jahre »eine Rehabilitierung« der Idee, Sarah Wagenknecht behauptet, Heimat sei »kein rechter Begriff« und Dieter Dehm wiederum, ein besonders schönes Querfront-Exemplar der Linkspartei, fragte Ende 2018 im *Neuen Deutschland:* »Haben denn nicht alle Menschen ihre Ansprüche auf von Freihandelsterror verschonte Heimaten, mit regionalen Kreisläufen, sozial gesichert und ohne Krieg?«. Wer so etwas schreibt, weiß zugleich, dass es außerhalb der eigenen Scholle »Freihandelsterror« und Krieg geben muss, nur so kann die Heimat davon verschont bleiben. Auch Bodo Ramelow hält es für einen schweren Fehler, dass die Linke mit Heimat nichts anfangen könne. Er hingegen sei stolz, dass er das Brauchtum in Thüringen so stark gefördert habe wie kein Landeschef zuvor.

Werfen wir einen kurzen Blick nach Thüringen, wo Ramelow seit 2014 im Amt ist (oder - demnächst – war?): Das Wirtschaftswachstum ist stabil, die Exporte ins Ausland steigen, ebenso die Löhne, und die Arbeitslosigkeit ist mit fünf Prozent auf den niedrigsten Wert seit der Wende gefallen. Ebenso niedrig ist mit 4,7 Prozent der Anteil nicht-deutscher Menschen im Freistaat. Für viele Thüringer:innen, denen es der Statistik nach doch eigentlich ganz gut geht, ist das immer noch zu viel. Über die Hälfte von ihnen, nämlich 58 Prozent, halten die Bundesrepublik für »in gefährlichem Maß überfremdet«, wie der *Thüringen Monitor* der Universität Jena zeigt, der im November 2018 veröffentlicht wurde. 49 Prozent sind der Meinung, dass Migrant:innen nur nach Deutschland kämen, um den Sozialstaat auszunutzen. Vier Jahre zuvor lag dieser Wert noch bei 36 Prozent. Nun, die Leipziger Autoritarismus-Studie zeigt für den gesamten Osten Deutschlands ähnliche Ergebnisse. Doch es fällt auf, dass die Zustimmung in Thüringen zu den verschiedenen Aspekten der »Ausländerfeindlichkeit« nochmal fünf bis zehn Prozent größer ist, als im ostdeutschen Durchschnitt, während es dem Land zugleich wirtschaftlich in den meisten Bereichen besser geht als den Nachbarländern. Seit dem Amtsantritt der – damals bundesweit ersten – rot-rot-grünen Landesregierung im Jahr 2014 sind rassistische Einstellungen im Freistaat stetig angestiegen, in manchen Bereichen gar um ein Drittel.[8] Warum? Auch darauf bietet die Studie Antworten: 96 Prozent der Befragten gaben an, dass ihnen ihre Heimat »wichtig« oder »sehr wichtig« sei, wo-

7 Dies gilt selbstverständlich nur für jene, die nicht aufgrund ethnisierter oder geschlechtlicher Zuschreibungen von Diskriminierung betroffen sind.

8 Diesen Sachverhalt sollte jene im Blick haben, die der Meinung sind, dass vor allem Wahlen entscheidend sind, um einer weiteren Rechtsverschiebung entgegenzusteuern.

mit die Thüringer:innen noch über dem Bundestrend liegen. Je stärker die Heimatliebe, desto größer das Ressentiment gegen Migrant:innen, so das Fazit der Untersuchung: »Heimatverbundenheit, Vorstellungen von einer exklusiven Gemeinschaft der Ansässigen und Ausgrenzung von ‚Fremden' bilden einen Zusammenhang.« Ramelow will diesen Zusammenhang nicht sehen: »Wenn jemand seine Heimat als Schutzraum sieht, soll er diesen Schutzraum haben«, hatte er bereits zuvor in einem Interview erklärt. Ein gefährliches Versprechen, denn wovor jene ihre Heimat geschützt sehen wollen, zeigt die Studie unmissverständlich. »Heimat als Schutzraum« und »Thüringer Heimatschutz« liegen näher beieinander, als Ramelow lieb sein kann.

...ist keine

Natürlich verfolgen die zivilgesellschaftlichen und linken Versuche, Heimat und die damit verbundenen Gefühle für eigene Anliegen in Anschlag zu bringen, andere Ziele als der rassistische Mob in Cottbus, Chemnitz oder Köthen. Nicht Jede, die nach Heimat ruft, meint damit *Ausländer raus!*, nicht Jeder, der Trachten trägt, träumt nachts vom Reichserntedankfest. Daher bedürfen jene Versuche zwar einer differenzierten, aber eben in der Kritik doch ebenso unnachgiebigen Auseinandersetzung. Hier ist dem Autor Michael Scharang uneingeschränkt recht zu geben: »Das alte Gejammer von der heimatlosen Linken ist jämmerlich. Eine Linke, die eine Heimat hat, ist keine.« Damit knüpft er an den bekannten Satz von Jean Améry an: »Links, wo keine Heimat ist.«

So schön und prägnant dieser Satz ist, so ambivalent, oder besser dialektisch, war doch Amérys Verhältnis zu Heimat. »Man muss Heimat haben, um sie nicht nötig zu haben«, schrieb er in seinem Essay »Wieviel Heimat braucht der Mensch?« (Améry 1966). Gerne wird dies, gerade von Linken, heute in Anschlag gebracht, um Heimat und das Bedürfnis nach ihr als ein zutiefst menschliche, allen innewohnende Sehnsucht zu rechtfertigen. Amérys Reflexion aber ist bestimmt vom Exil, von Verfolgung und Folter, und besonders vom Jüdischsein.[9] Er hat keine Heimat mehr, nicht nur räumlich, sondern sie wurde ihm für immer genommen, durch die Gewalt und das Schweigen von Nachbarinnen und Schulkameraden. Und genau hier liegt die Differenz zur deutschen Sehnsucht nach Gemeinschaft, die den aktuellen Heimatdiskurs bestimmt, und die zu ignorieren den Exilant:innen von damals wie heute erneut Gewalt antun würde. Das Heimweh der Entronnenen bezieht sich auf den Ort, aus dem sie vertrieben wurden, es entsteht aus der Sehnsucht nach dem Zustand vor Beginn der Gewalt oder der Katastrophe, oder auch bloß aus der Angst um Freunde und Genossinnen, an deren Seite man jetzt gerne wäre. Die Erinnerungen sollen den Schmerz von Flucht und Verlust mindern.[10] Aus ihr spricht zugleich die Weigerung, sich das Letzte, was einem geblieben ist, auch noch nehmen zu lassen, sich aus den Erinnerungen ebenfalls vertreiben zu lassen.

9 Améry selbst betonte, dass seine Perspektive »wenig allgemeine Gültigkeit« besitze, da es die eines vor den Nazis geflohenen Juden ist. Damit sei sie, wie er schrieb, noch nicht einmal vergleichbar mit nicht-jüdischer Exilerfahrung, da ihm als Juden (z.B. im Gegensatz zu politischen Exilant:innen), als einer der »wegen ihrer Gesinnung und ihrer Ahnentafel Vertriebenen« keine Rückkehr möglich sei und er zur Heimatlosigkeit verdammt wurde.

10 »In der Erinnerung der Emigration schmeckt jeder deutsche Rehbraten, als wäre er vom Freischütz erlegt worden«, schreibt Theodor W. Adorno in Minima Moralia.

Die Sehnsucht nach der verlorenen Heimat ist Ausdruck der Gewalt, die sie von dort vertrieben hat, und oft auch der Gewalt, die sie durch Diskriminierung und Ausgrenzung am neuen Lebensort erfahren.[11]

Gewalt als Ursache für das Bedürfnis nach Heimat kann durchaus über die Erfahrung des Exils hinaus für die Analyse gelten. Denn Menschen sind überall Ver- und Getriebene, entfremdete Monaden, denen unablässig Gewalt angetan wird. Heimat ist (auch) eine Antwort der Subjekte auf die Verhältnisse, die sie zurichten. Die gewaltvolle Erfahrung von Flucht und Exil aber ist eine konkrete, keine abstrakte, und daher nicht einfach gleichzusetzen mit der Entfremdung, die Menschen in modernen Konkurrenzgesellschaften erfahren. Und noch weniger darf das Heimweh von Exilant:innen und Geflüchteten mit der deutschen Heimatliebe in eins gesetzt werden.[12] Diese politisch existenzielle Unterscheidung wollen viele heutige Heimatfreund:innen, die sich auf der progressiven Seite der Gesellschaft wähnen, aber nicht machen.

Einzelne mögen das Prinzip Heimat noch aus der Sorge heraus verteidigen, dass vielleicht ja sie die Lokomotive der Geschichte sei und man nicht am Gleis zurückgelassen werden möchte. Bei näherer Betrachtung wird jedoch deutlich, dass sich auch in der linken Heimatliebe in den meisten Fällen ein reaktionäres Bedürfnis versteckt, nämlich das nach der Reinwaschung der Deutschen von ihrer historischen Schuld. Und – das muss man vielen Linken dann doch zugestehen – ist ein Bedürfnis, was nicht erst mit der jüngeren Rechtsentwicklung entstanden ist. Es gibt es eine linke Tradition der Liebe zur Heimat, und das heißt hier auch immer: der Liebe zu Deutschland.[13] Die ist aber nur möglich, wenn zugleich das destruktive Wesen deutscher Gemeinschaftsvorstellungen und vor allen Dingen die Zeit des Nationalsozialismus und der Holocaust nicht als untrennbarer

11 Grundsätzlich gilt: Es gibt es weder *die* Exilperspektive noch *die* migrantische Perspektive. Dass aus der Exilerfahrung nicht immer Heimweh oder gar zwangsläufig eine Verklärung der Heimat entsteht, zeigt der in Prag geborene jüdische Intellektuelle Vilém Flusser. Flusser floh 1939 vor den Nazis aus Prag nach London, emigrierte von dort nach São Paulo, und von dort unter dem Eindruck der Militärdiktatur nach Frankreich. Er beschreibt eindrücklich, wie erst die gewaltvolle Erfahrung des Exils (»die in Leiden erworbene Freiheit der Heimatlosigkeit«) ihm die Möglichkeit eröffnet habe, echte Freiheit im Denken und in der Wahl der sozialen Beziehungen zu erlangen. Vgl. Flusser (1992). Auch Améry (1966) betont die »Öffnung auf die Welt«, die »Bereicherungen und Chancen, welche die Heimatlosigkeit uns bot« (S. 77).

12 Auf das ambivalente Verhältnis von Heimat und Exil kann in diesem Text nicht ausführlicher eingegangen werden. Hier muss der Hinweis ausreichen, dass der Heimatdiskurs im Exil zur NS-Zeit (oder auch heute von Geflüchteten) aufgrund des Kontextes und der Ausgangsbedingungen gänzlich anders betrachtet werden muss, als das, was in der aktuellen deutschen Heimatdebatte verhandelt wird. Um es nochmal zu verdeutlichen: Diejenigen, die vor den Nazis fliehen mussten, mussten auch vor deren Vorstellung von Heimat fliehen, in der es für sie keinen Platz gab. Heimat ist für sie kein Ort, an dem man zurück kann, sondern etwas, was ihnen unwiderruflich genommen wurde. Die Heimatliebe der Vertreiber mit dem Heimweh der Vertriebenen gleichzusetzen, wie es oft geschieht, ist nicht nur zynisch, sondern erschafft eine falsche Gemeinschaft, ein Wir der Opfer und Täter:innen, dass sich angeblich in der geteilten Liebe zur Heimat ausdrückt.

13 Ausführlich, und angemessen polemisch, zur linken Heimatliebe siehe Ebermann (2019).

Bestandteil der deutschen Heimat angesehen wird. Leider sind unter den linken Heimatfreund:innen auch so manche anzutreffen, deren Reflexion und kritischen Blick auf die Gesellschaft man an anderen Stellen zu schätzen weiß. Besonders oft als Autorität herhalten müssen dabei Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung« und die darin formulierte »Utopie vom Umbau der Welt in Heimat«[14] oder Tucholskys »stille Liebe« zur deutschen Heimat, die er am Ende eines Buches »Deutschland, Deutschland über alles« von 1929 – und im Widerspruch zum voran Geschriebenen – erklärt. Dass Ersterer über die klassenlose Gesellschaft philosophiert (»wo noch niemand war«), und Zweiterer wenige Jahre später seinen Hass auf Deutschland (»Möge es verrecken – ich bin damit fertig«) kaum zügeln kann, wird auf der Suche nach linken Kronzeug:innen für die Existenzberechtigung der eigenen Heimatgefühle meist ignoriert.
Stattdessen will man mitmachen, dazugehören, konstruktiv sein, sich mit einem weiteren aufgeklärten, bunten, irgendwie fortschrittlichen Heimatbegriff an der Debatte beteiligen. Für diese Versuche gilt das, was Michael Wildt (2017) in Bezug auf den Volksbegriff formuliert hat:

> »Der Rückzug auf ein staatsbürgerliches Verständnis von Volk und Demokratie ist ehrenwert, verdeckt jedoch, dass die ‚völkische' Auffassung des Volkes möglich ist und, wenn sie vom Volk gebilligt wird, ‚demokratisch' legitimiert verwirklicht werden kann.«

Auch Heimat trägt diese völkische Möglichkeit in sich. Wenn die hinter der Gewalt stehende Gemeinschaftsvorstellung nicht an sich kritisiert und abgelehnt wird, sondern nur eine bestimmte Auslegung von ihr, wird man nicht in der Lage sein, der kommenden Gewalt etwas entgegenzusetzen. Dies gilt umso mehr in Zeiten wie diesen, wo das gesellschaftliche Klima keinen Zweifel aufkommen lässt, wie die Mehrheiten verteilt sind. Die Erfahrung lehrt: Die vielfältigen historischen Versuche, »Nation« progressiv zu besetzen, und solche Versuche lassen sich bis hin für das Konzept der Volksgemeinschaft nachweisen, hat weder die Rechten geschwächt noch je die Gewalt, die aus diesen Begriffen entstand, eindämmen können. Sie haben bloß den wenigen Stimmen, die sich gegen die regressive Sehnsucht nach natürlicher Zugehörigkeit und Vergemeinschaftung stellten, das Leben schwer gemacht und ihre marginale Position zementiert.

Es geht um Gesellschaft, nicht um Heimat

Das Bild der deutschen Gesellschaft, das im kollektiven Bewusstsein, in der Politik und auf dem Amt vorherrschend ist, steht im Widerspruch zur längst postmigrantischen Realität der Bundesrepublik. Mit den Debatten über Nation, Leitkultur und auch Integration soll aber nicht dieser gesellschaftlichen Realität Rechnung getragen, sondern die Hierarchie aufrecht erhalten werden, die weißen Deutschen mit Stammbaum, ihren ‚Werten' und ihrer ‚Kultur' die Vorherrschaft sichert. Auch bei der Heimatdebatte geht es nicht darum, wie *Wir* zusammenleben wollen, sondern wer hier leben darf, und welchen Sitten und Ritualen er oder sie sich dafür unterwerfen muss. Diese sind nicht verhandelbar, sondern Teil der Heimat, angeblich verwurzelt im Boden, auf dem man sich bewegt. Es geht um die »Autorität von Tradition und Kultur« (Weiß 2017: 258) gegenüber gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen. Jedem Wunsch nach Veränderung, jedem Willen zur Emanzipation, ja schon der kritischen Reflexion an sich wird hiermit eine Absage erteilt. Heimat ist im Kern eine völkische Idee, denn sie verwechselt Menschen mit Bäumen und spricht ihnen einen natürlichen und angestammten Platz in der Welt zu. Aber wer Menschen verwurzelt, entmündigt sie und ordnet sie der Natur und dem Kollektiv unter, macht sie zu Sklav:innen der Gerüche und Geschmäcker ihrer Kindheit. Der Einwand, dass Heimat nur ein Gefühl sei, wie er allerorts zu hören und zu lesen ist, verstärkt den Verdacht der in ihr schlummernden Brutalität. Denn wenn nur ein von der Mehrheit geteiltes Gefühl bestimmt, was Heimat ausmacht, gibt es keine Instanz, auf die sich die Minderheit berufen könnte, die von jener Bestimmung unterdrückt oder ausgeschlossen wird, es gibt es keinen juristischen Anspruch der Zugehörigkeit. Heimat bedeutet Tyrannei der Mehrheit, »Lynchjustiz« und damit »prinzipiell Erlaubnis zum Mord«, wie es Klaus Theweleit so treffend formuliert hat.[15] Sie verträgt keine Differenz, die zugleich jede Gesellschaft prägt, und wenn man diese Differenz auslöschen will, muss man die Menschen auslöschen, oder zumindest stumm machen, die für diese Differenz sorgen. Die mehrheitliche Ablehnung und Gewaltbereitschaft gegenüber Außenseiter:innen und Unruhestifter:innen ist diese andere Seite der Liebe zur Heimat.[16] Sie ist bereits jetzt der Schlachtruf, mit dem Nicht-Weiße in Chemnitz durch die Straßen gejagt werden, und ebenso die Legitimation des Staates, Geflüchtete im Mittelmeer ertrinken zu lassen. »Eure Heimat ist unser Alptraum« lautete dementsprechend eine (post)migrantische Intervention in die Debatte.[17]
Das »Recht auf Heimat« – abgesehen davon, dass die Vertriebenenverbände darunter bis heute den völkischen Anspruch auf die »deutschen Ostgebiete« verstehen – verweigert zwangsläufig anderen jenes Recht. Nicht zuletzt denjenigen, denen aufgrund von Kriegen, Klimawandel und Kapitalismus das Privileg vergönnt ist, an einem sicheren und ruhigen Ort zu leben. Gegen jene Verlierer der Verhältnisse muss das Privileg verteidigt werden, während ihnen im Gegenzug nur Anspruch auf den Ort zugesprochen wird, aus dem sie geflohen sind. Heimat kann als Wert nur Bedeutung haben in einer Welt, in der zugleich Millionen Menschen auf der Flucht sind. Und jene sind eben nicht nur aus ihrer Heimat geflohen, sondern ebenso oft vor ihrer Heimat, nämlich einer spezifischen Vorstellung davon, in der sie und ihre Angehörigen keinen Platz hatten.[18] »Ein Heimatloser hat keine Heimat, aber ein Exilant glaubt, eine zu haben. Er hat nicht mit denjenigen gerechnet, die in der sogenannten Heimat geblieben

---

14 »Heimat« ist das allerletzte Wort seines über 1600 Seiten starken Werkes.

15 Klaus Theweleits Aussagen stammen aus einer Diskussionsveranstaltung im Rahmen der Konferenz »Heimatphantasien«, die im Sommer 2018 in Hamburg auf Kampnagel stattfand. Sein sehens- und hörenswerter Beitrag zur Heimatdebatte findet sich als Video im Internet.

16 Der Aussage »Unruhestifter sollten deutlich zu spüren bekommen, dass sie in der Gesellschaft unerwünscht sind« stimmten (teils und voll) 85,4% der Befragten zu (vgl. Decker/Brähler 2018: 121).

17 Vgl. Aydemir/Yaghoobifarah (2019). Im Widerspruch zu dem schönen, negatorischen Buchtitel sind auch darin Beiträge zu finden, die sich für eine postmigrantische, pluralistische Definition von Heimat stark machen.

18 Jean Améry bringt das auf den Punkt, wenn er schreibt, dass während seines Exils in Belgien »1940 die Heimat in Gestalt der deutschen Eroberertruppen uns nachrückte«.

sind«, erinnerte sich Georg Kreisler an seine Flucht vor den Nazis. Das Idyll der Heimat vernichtet die Erinnerung an ihre Opfer. Diese Idylle ist nicht nur eine falsche, sie ist auch gefährlich. Denn die Liebe zur Heimat, die so unschuldig und friedlich daherkommt, trägt den Hass auf alles, was die vermeintliche Idylle stört – das Fremde, Störenfriede, Nestbeschmutzer:innen, Differenz, aber auch schon Veränderung und damit jegliche Form von Emanzipation – bereits in sich.

Eine fortschrittliche Antwort läge in der Betonung der Differenz, des Mensch-Werdens durch Ablösung und Widerspruch, der »in der Heimatlosigkeit gewonnenen Freiheit« (Vilém Flusser). Nicht dafür einzutreten, dass alle eine Heimat haben, sondern dafür, dass sie niemand mehr braucht, weil die Verhältnisse vernünftig eingerichtet sind. Heimatlosigkeit ist kein Mangel, sie ist ein kosmopolitischer Gegenentwurf zur intellektuellen wie emotionalen Einsperrung auf der Heimatscholle. Die »Entgrenzung aller Lebensverhältnisse«, ein Zuviel an Freiheit, die Heimatminister Seehofer für die Unsicherheit und Überforderung verantwortlich macht, ist Utopie. Sie meint nicht nur das Ende der Grenzen, sondern auch das der Sach- und Arbeitszwänge, sie ist die Antwort auf den Mief der Provinz ebenso wie auf Rollenbilder und traditionelle Familienstrukturen, auf die Kontrolle und Selbstverleugnung in der repressiven Gesellschaft. Entgrenzt ist ein kosmopolitisches Bewusstsein, das Freiheit als Ziel, und nicht als Bedrohung betrachtet. Heimat hingegen ist – wie Franz Dobler es mal so schön ausgedrückt hat – bloß da, wo man sich aufhängt.

Literatur

Adamczak, Bini (2019): Zur Zukunft der Welt. Die Versprechen der Gegenwart. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. Online: https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/zur-zukunft-der-welt-die-versprechen-der-gegenwart-16003603.html [22.11.2019].

Améry, Jean (1966): Wieviel Heimat braucht der Mensch? In: Ebd.: Jenseits von Schuld und Sühne.

Bewältigungsversuche eines Überwältigten. Szczesny Verlag: München.

Applegate, Cecilia (1990): A Nation of Provincials. The German Idea of Heimat. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, Oxford.

Aydemir, Fatma/Yaghoobifarah, Hengameh [Hrsg.] (2019): Eure Heimat ist unser Alptraum. Ullstein: Berlin.

Bauman, Zygmunt (1995): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Fischer: Frankfurt am Main.

Blickle, Peter (2002): A Critical Theory of the German Idea of Homeland. Camden House: Rochester, NY.

Bütfering, Elisabeth (1990): Frauenheimat Männerwelt. Die Heimatlosigkeit ist weiblich. In: Bundeszentrale für politische Bildung [Hrsg.]: Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven. Schriftenreihe 294/I. BpB: Bonn, S. 416–436.

Decker, Oliver/Brähler, Elmar (2018): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Psychosozial Verlag: Gießen.

Ebermann, Thomas (2019): Linke Heimatliebe. Eine Entwurzelung. Konkret-Verlag: Hamburg.

Flusser, Vilém (1992): Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit. In Ebd.: Bodenlos. Eine philosophische Biographie. Bollmann: Düsseldorf, S. 247-264.

Günter, Manuela/Wimmer, Thomas (1987): ‚Blicke nach Hause' oder Philosophische Bemerkungen zur Heimat. In: Widerspruch, Münchner Zeitschrift für Philosophie, Jg. 7, Nr.14, S. 9-23.

Heitmeyer, Wilhelm (2018): Autoritäre Versuchungen. Suhrkamp Verlag: Berlin.

Mense, Thorsten (2017): Germanomania. Entstehen und Werden der deutschen Nation. In: Drücker, Ansgar/Seng, Sebastian [Hrsg.]: Made in Germany. Zur Kritik des Nationalismus. IDA e.V.: Düsseldorf, S. 6-14.

Nikitsch, Herbert (1997): Zur Organisation von Heimat. Die Heimatschutzbewegung in Österreich. In: Weigand, Katharina (Hrsg.), Heimat. Konstanten und Wandel im 19./20. Jahrhundert. Vorstellungen und Wirklichkeiten. DAV: München , S. 285-306.

Weiß, Volker (2017): Die autoritäre Revolte. Klett-Cotta: Stuttgart.

Wildt, Michael (2017): Volk, Volksgemeinschaft, AfD. BpB: Bonn.

Anmerkung

Thorsten Mense und Thomas Ebermann haben am 12. April 2019 ihr Programm *Kritik der Heimat - Besichtigung eines Grauens* vorgestellt. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2018/12/17/thomas-ebermann-thorsten-mense-kritik-der-heimat-besichtigung-eines-grauens/

Der Text ist eine überarbeitete und erweiterte Version des Vorworts zu dem Buch *Linke Heimatliebe. eine Entwurzelung, Hamburg 2019* von Thomas Ebermann. Wir danken dem Autor und dem *konkret Verlag* für die freundliche Erlaubnis zum Abdruck.

Klaus Bittermann

Eike Geisel – Some of my best friends are German

Der 1997 verstorbene Historiker und Journalist Eike Geisel gehörte zusammen mit Wolfgang Pohrt, Henryk M. Broder, Lothar Baier und Christian Schultz-Gerstein einer Generation von Kritikern an, die sich seit den siebziger Jahren radikal, scharfsinnig und originell mit dem ideologischen, politischen und kulturellen Zeitgeist auseinandersetzten, ohne einer institutionalisierten Opposition oder Gruppe anzugehören. Als Achtundsechziger hatte Geisel sein Denken wie viele andere an Adorno und Horkheimer geschult, im Unterschied zu vielen anderen aber auch an Hannah Arendts »Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft« und an ihrem Eichmann-Buch. In einer Zeit, als die Literatur über den Nationalsozialismus noch sehr spärlich war, beschäftigte er sich u.a. mit H.G. Adlers Theresienstadt-Studie, las Eugen Kogons Standardwerk »Der SS-Staat« und Jean Améry, dessen rhetorische Vortragskunst er bewunderte.

Er promovierte über »Marx und die nationale Frage«, arbeitete zwischen 1973 und 1975 am Otto-Suhr-Institut, bevor er anschließend (von 1975 bis 1981) zusammen mit Wolfgang Pohrt als Dozent an der Pädagogischen Hochschule in Lüneburg lehrte, wo er u.a. Seminare über die Aktualität des Faschismus und über Marx abhielt. In dieser Zeit lernte er die kommunistische Jüdin, Partisanenkämpferin und KZ-Überlebende Hanna Lévy-Hass kennen und überredete sie, ihre Tagebücher »Vielleicht war das alles erst der Anfang« im Rotbuch Verlag (1979) zu veröffentlichen, denen ein langes Gespräch mit der Autorin beigefügt war.

1981 erschien das von ihm herausgegebene Buch »Im Scheunenviertel«, ein Bildband mit einem großen Essay, Fotos, zeitgenössischen Texten und Dokumenten über die während der Kriegs- und Revolutionswirren nach Berlin geflüchteten Ostjuden, ein Buch, das zahlreiche Auflagen erlebte. Weil die DDR in den 35 Jahren nach Kriegsende wenig getan hatte, um diese verrufene Gegend zu sanieren (was dem Westen innerhalb weniger Jahre dann vollständig gelang), erinnerten alte Reklameschriften an Wänden, Einschusslöcher und Elendsbehausungen noch rudimentär an den Krieg und das Leben armer Juden, das da einmal auf engstem Raum stattgefunden hatte.

Anfang der Achtziger lernte er auch Henryk Broder kennen, der sich schon seit den siebziger Jahren mit dem Antisemitismus in der Linken auseinandersetzte und mit linker Prominenz und Zeitschriften wie *Emma* und *Konkret* im Clinch lag, u.a. deshalb, weil *Emma*-Redakteurin Ingrid Strobl Israel das Existenzrecht absprach und Alice Schwarzer einer Angestellten Kontaktverbot zum »militanten Juden« Broder erteilte. Immerhin ein Vorfall, der zur Planung einer kleinen Anthologie über das Verhältnis der Linken zum Antisemitismus führte, die dann allerdings nicht zustande kam.

Mit Broder verband Geisel eine enge Freundschaft. Gemeinsam suchten sie in den USA und Israel Überlebende des Jüdischen Kulturbunds auf, sammelten Dokumente und drehten den Film »Es waren wirklich Sternstunden«, der 1988 ausgestrahlt wurde. Geisel erstellte das Konzept für eine dann 1992 an der Akademie der Künste gezeigten großen Ausstellung mit einem umfangreichen Katalog (»Geschlossene Vorstellung«). Zudem erschien im gleichen Jahr ein Buch von ihm und Broder zu diesem Thema mit dem Titel »Premiere und Pogrom«.

Broder beteiligte sich da allerdings nur noch sporadisch an der historischen Forschung, denn mit der am 2. August 1990 beginnenden Annektierung Kuweits durch Saddam Hussein und der Intervention der USA und ihrer Verbündeten am 16. Januar 1991 begann in Deutschland eine heftig geführte Debatte, in die beide leidenschaftlich involviert waren. In der Textsammlung »Liebesgrüße aus Bagdad. Die ›edlen Seelen‹ der Friedensbewegung und der Krieg am Golf« spotteten sie über die wieder von den Toten auferstandenen Pazifisten, die weiße Laken als Zeichen der Kapitulation aus dem Fenster hängten, und polemisierten gegen Leute wie Rudolf Augstein, Alice Schwarzer und Christian Ströbele, die dem vom Irak durch Raketenbeschuss bedrohten Israel eine gewisse Mitschuld am Krieg gaben. Sie mieteten eine große elektronische Werbetafel an der Ecke Joachimsthalerstraße und Kurfürstendamm gegenüber vom Café Kranzler, auf der dann zu lesen war: »An die deutsche Friedensbewegung: Vielen Dank für die moralische Nachrüstung. Ihr Saddam Hussein.«

Danach setzte die Debatte um die Stasi ein, die für Broder allerdings eine andere Bedeutung hatte als für Geisel. Er sah in der kollabierten DDR nicht so sehr den mit dem Nationalsozialismus vergleichbaren Unrechtsstaat, sondern eine kommode und lächerliche Diktatur, mit der sich die Bevölkerung arrangiert hatte, bis die Verlockungen des Westens in Form von Beate Uhse und Bananen und weniger von Freiheit sie überlaufen ließen. In der öffentlichen Diskussion über die Stasi erkannte er das Bedürfnis der Deutschen, die nicht stattgefundene Auseinandersetzung mit der Vergangenheit nach 1945 nachzuholen, um sich ein gutes Gewissen zu machen. Die Outings von ehemaligen Stasimitarbeitern fand er nicht weniger erbärmlich als die »Schwerter-zu-Pflugscharen«-Pazifisten, die sich als Fundamentalopposition stilisierten, lächerlich. Empörend fand er die Jagd auf Ausländer im Osten, die schließlich im Pogrom in Lichtenhagen kulminierte, und über die Rechtsradikalen, die es zusammen mit dem Mob phasenweise schafften, »national befreite Zonen« einzurichten, in die sich keine Bürger anderer Staaten mehr trauten. Als er 1992 zu einem Vortrag in die Vereinigten Staaten reiste, schrieb er mir: »Es wird höchste Zeit, dass ich abhaue, ehe alle Brüder und Schwestern aus der Zone kommen. Die Wiedervereinigung sehe ich mir gerne aus 6000 km Entfernung an.«

Der 1945 geborene Eike Geisel passte nicht in das Bild, das sich die Öffentlichkeit von den Achtundsechzigern machte, die zu Beginn der Neunziger angeblich überall in der Gesellschaft den Ton angaben. Eike Geisel hatte sich nicht auf den langen Marsch durch die Institutionen begeben, um eine Beamtenstelle mit Pensionsanspruch zu ergattern. Zwar hatte er gegen eine solche nichts einzuwenden, aber er besaß weder die Geduld noch die Zähigkeit, eine Karriere einzuschlagen, bei welcher der Erfolg durch Verbitterung erkauft wird. Dass es andere taten, warf er ihnen nicht vor, er mochte sich bloß nicht damit abfinden, dass mit der Karriere der ehemaligen Genossen in der Bundesrepublik der freiwillige Verzicht auf Kritik an ihr einherging. Aus erklärter Feindschaft gegen den Staat wurde die Sorge um sein Ansehen in

der Welt, mit dem Effekt, dass die Umstürzler von einst sich zum Objekt ihrer Fixierung nunmehr wie Kosmetikberater verhielten. Sie traten den Beweis für die These an, dass das Einverständnis mit dieser Gesellschaft nur um den Preis der eigenen vorzeitigen Verblödung möglich ist.
Die Intellektuellen verhielten sich schon vor der Wiedervereinigung als ihrem nationalen Erweckungserlebnis so, als wollten sie beweisen, dass Adorno dreißig Jahre nach seinem Befund noch aktuell war:

> »Der Glaube an die Nation«, hatte Adorno 1960 geschrieben, »ist mehr als jedes andere pathische Vorurteil die Meinung als Verhängnis; die Hypostasis dessen, wozu man nun einmal gehört, wo man nun einmal steht, als des Guten und Überlegenen schlechthin. Er bläht die abscheuliche Notstandsweisheit, dass wir alle im gleichen Boot sitzen, zur moralischen Maxime auf. Gesundes Nationalgefühl vom pathischen Nationalismus zu scheiden, ist so ideologisch wie der Glaube an die normale Meinung gegenüber der pathogenen; unaufhaltsam ist die Dynamik des angeblich gesunden Nationalgefühls zum überwertigen, weil die Unwahrheit in der Identifikation der Person mit dem irrationalen Zusammenhang von Natur und Gesellschaft wurzelt, in dem die Person zufällig sich findet.«

Zwar ließ sich gegen die Rauner des Nationalen und der Wiedervereinigung mit Polemik wenig ausrichten, aber es bereitete Eike Geisel dennoch großes Vergnügen, die als »Identitätssuche« veredelte Anbiederei bloßzustellen, um zu demonstrieren, wie überaus eifrig die Intellektuellen ihren eigenen Bankrott bewerkstelligten. Vor allem, wenn ihre unheilbare Liebe für den Befreiungskampf des palästinensischen und irakischen Volkes entflammte und sie sich als Nationalisten und Antisemiten entpuppten, befanden sie sich in einer Tradition, die ihrer Überzeugung nach schon lange vorüber war, derzufolge die Vergangenheit verarbeitet sei und die Deutschen aufgeklärt und liberal wie nie. Die Deutschen aber zeigten sich »resistent gegen jede Aufklärung über die eigene Vergangenheit«.
In den achtziger Jahren fing dann das Geschäft mit der Erinnerung zu boomen an, eine »unspezifische Erinnerungswut« (Clemens Nachtmann) setzte ein, aber die hatte nur wenig mit Einsicht zu tun.

> »Verordnete Aufklärung«, schrieb Eike Geisel, »ist so unsinnig wie die komplementäre Bereitschaft, an ihr wie durch massenhafte Verabredung organisiert teilzuhaben. Dass die Deutschen mit der nämlichen Betriebsamkeit, die sie einst beim Vernichten und dann beim Vergessen an den Tag gelegt hatten, sich nun an die eigene Vergangenheit machten, diesem Umstand haftet etwas Groteskes an. Erst in der beflissenen Erfassung der Nazizeit kommt Horkheimers Verdikt, er kenne kein verhärteteres Kollektiv in der ganzen Welt, zu seiner vollen Wahrheit. Gemünzt auf die geschäftige Verdrängung der Verbrechen, erfährt jenes Urteil gerade durch die treibende Kraft der deutschen Rückschau eine paradoxe Bestätigung. Denn in der eifrigen Materialsammlung und der sie begleitenden gefühligen Anschauung wurde aus der Besinnung auf den Nationalsozialismus eine neue Besinnlichkeit und der Verstand wurde vom Verständnis abgelöst [...] Gerade die offenherzige Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus ging reibungslos konform mit wachsendem Ausländerhass und parteiübergreifendem Patriotismus, wohingegen wahrhafte Auseinandersetzung mit der Vergangenheit einzig darin bestünde, den notorischen Zusammenhang zu kündigen.«

Mit dem Boom der Erinnerungskultur und den sich häufenden Jubiläen von Ereignissen, die Meilensteine auf dem Weg zur Vernichtung der Juden und mit deren Erforschung zahllose Wissenschaftler beschäftigt waren, wurde ein lukrativer Erwerbszweig hervorgerufen: das »Shoabusiness«. Eike Geisel stellte seine Beteiligung an diesem Geschäft, welcher man auch in aufklärender Absicht nicht entgeht, nie in Abrede, zeigte sich vielmehr amüsiert darüber. In einer Notiz vom 14. April 1988 schrieb er mir, ob ich nicht Lust hätte, etwas über Broder und ihn zu schreiben unter der Überschrift: »Die neue deutsch-jüdische Symbiose. Zwei Vernichtungsgewinnler.« Trotz dieses nicht sehr ernst gemeinten Vorschlags: Aus Deutschen wurden Experten, und die Experten meldeten eine Art Copyright auf die »Shoa« an – »Auschwitz bleibt deutsch« –, während andere Experten wiederum jedes kleinere Massaker schon mit der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik gleichsetzten.
Eike Geisels Kritik am deutsch-jüdischen Verständigungskitsch einerseits, der auf Tagungen evangelischer Akademien zelebriert wurde, und andererseits an der weitverbreiteten Auffassung, dass Auschwitz eigentlich eine »Besserungsanstalt« gewesen sei, aus der die Juden geläutert hätten hervorgehen müssen, was leider nicht der Fall war, weshalb die Deutschen glaubten, die Juden ihrer besonderen Fürsorge unterziehen zu müssen, Eike Geisels Kritik an diesen Haltungen hatte einen Ausgangspunkt. Und dieser bestand in seinem immerwährenden Umkreisen und Hinweisen auf das, was die Nazis den Juden angetan hatten, die durch die willkürliche Entrechtung und Erniedrigung in einen Zustand gebracht wurden, in dem sie bereits verwaltungstechnisch ausgelöscht waren, bevor sie dann in den Lagern auch physisch aus dem Leben geschafft wurden.
»Die vollendete Sinnlosigkeit« der Lager schließlich, wie Eike Geisel einmal eine Studie Hannah Arendts über die deutschen Konzentrationslager übersetzte, war eine weitere Besonderheit, die für Eike Geisel Voraussetzung war, um das nationalsozialistische System zu begreifen, die Überzeugung der Nazis, »es sei wichtiger, die Vernichtungsfabriken in Betrieb zu halten als den Krieg zu gewinnen« (Hannah Arendt). Dass dafür bis auf Ausnahmen keine Menschen vonnöten waren mit einem besonders ausgeprägten Hang zum Sadismus, damit setzte er sich in seinem Film über Eichmann mit dem Titel »Erbschaft eines Angestellten« von 1990 auseinander, der sich in typisch deutscher Tradition auf den Befehlsnotstand berief, der ihn unter anderen Vorzeichen und in der Nachkriegszeit auch zu einem ausgezeichneten und leidenschaftlichen »Judenpfleger« gemacht hätte, wenn es von ihm verlangt worden wäre. Unabhängig davon, dass es sich bei Eichmanns Prozessaussagen um Schutzbehauptungen handelte und er in Wirklichkeit ein überzeugter, ja fanatischer Antisemit war, hätte er unter bundesrepublikanischen Bedingungen eine gegenteilige Bestimmung gefunden, und diese charakterliche Eigenschaft war es, die Eike Geisel in der deutschen Geschichte nachwirken sah.
Für die Vernichtung der Juden waren also lediglich eine funktionierende Bürokratie und ganz normale Menschen aus ganz normalen Familien nötig, die vielleicht die Auswüchse nicht gut hießen, aber dennoch bereit waren, ihren Teil an der Vernichtung der Juden beizutragen, und das war ebenfalls eine wesentliche Prämisse, die das Denken Eike Geisels prägte und die wichtig war in der Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit, wie sie in Politik und Gesellschaft bis in die heutige Zeit hinein geführt wird und die Eike Geisel in der Regel als Versuch wertete, die Opfer mit haftbar zu machen für das, was ihnen

angetan wurde. Insofern stand er jedem Versuch der Versöhnung skeptisch gegenüber, denn es war »etwas passiert, womit wir alle nicht mehr fertig werden«, wie Hannah Arendt einmal gesagt hat, etwas, das »nicht hätte geschehen dürfen«, weil sich ein Abgrund geöffnet hatte, der sich der Logik des Denkens entzog.

Trotz Bezugnahme auf das tagespolitische Geschehen wirken Eike Geisels immer auch als Invektiven ebenso wie als Interventionen gemeinten Artikel nie antiquiert. Davor bewahrt sie der sarkastische, manchmal auch ironische Ton, der schon Hannah Arendt in der Eichmann-Debatte vorgeworfen wurde. Ein Ton, der jedenfalls nie weihevoll, selbstgefällig oder bemüht wirkte. Ein Ton, der dazu führte, dass sich Rezensenten seiner Bücher nie besonders wohl fühlten.

Empfindet ein Journalist im *Neuen Deutschland* die »Bösartigkeit des Autors« noch als »wohltuend«, fragt er sich vier Zeilen später, »wie weit Kritik an der israelischen Politik gehen darf, ohne dass er [Eike Geisel] sie als antisemitisch bewertet?« In diesem Punkt war die Presse sehr sensibel. Selbstverständlich war niemand in der aufgeklärten Linken antisemitisch, und wenn dennoch der Vorwurf erhoben wurde, konnte man sicher sein, dass man folgende Begründung zu hören bekam, derzufolge man gar kein Antisemit sein könne: »Einige meiner besten Freunde sind Juden«. Eike Geisel machte sich über dieses jeglicher Logik entbehrende Argument gerne mit dem Bonmot lustig: »Some of my best friends are German«.

Ausgewogene Artikel zu schreiben oder betuliche Vorträge zu halten, wäre Eike Geisel sinnlos erschienen, denn er wollte nicht das Für und Wider abwägen, sondern Reaktionen provozieren in dem Wissen, dass sich im Streit nachhaltiger Erkenntnisse gewinnen lassen und Differenzen klarer werden als in lauer Zustimmung. Seinen Aufsätzen wurde in der Regel »Kälte« und eine »bemerkenswerte Herzlosigkeit« attestiert. Die gleichen Vorwürfe hatte man auch Hannah Arendt gemacht.

Als er am 20. Februar 1991 von der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste Hamburg, dem Deutsch-Israelischen Arbeitskreis, der GAL, der Solidarischen Kirche und *Konkret* eingeladen wurde, an einer Diskussion zum Verhältnis der deutschen Friedensbewegung und Israel teilzunehmen, rief sein »unausgewogener, unfairer Beitrag« (wie er ihn selbst ankündigte) erhebliche Unruhe hervor. Eike Geisel sagte, dass Saddam Hussein zumindest in Deutschland »ein Kriegsziel bereits erreicht hatte. Der Karneval war ausgefallen, und ersatzweise bevölkerten lauter gutgesinnte Menschen die Straßen«. Er wurde als »Kaffeehaus-Zionist« beschimpft, ein Vorwurf, den er mit der Bemerkung konterte: »Du hast leider nicht die Möglichkeit, den damit verbundenen Gedanken in die Tat umzusetzen. Das ist vorbei.«

Als *Konkret* in der Ausgabe 8/93 einen umstrittenen Vortrag von Christoph Türcke, den dieser auf dem *Konkret*-Kongress am 12. Juni gehalten hatte, veröffentlichte, um, wie *Konkret* schrieb, »eine Versachlichung der andauernden Debatte zu ermöglichen«, da kommentierte Wolfgang Pohrt:

> »Mir ist der Unterschied zwischen Bewohnern verschiedener Erdteile herzlich egal. Wichtig ist mir, mich von einem wie Türcke zu unterscheiden. So wie der mag ich nicht sein. Und wenn er in *konkret* publiziert, tue ich es nicht.«

Und auch Eike Geisel, der gerade wieder aus den USA zurückkam, kündigte seine Mitarbeit bei *Konkret* auf:

> »Irgendwo bei Adorno steht, dass ein Grenzübertritt nach Deutschland so etwas wie der Wiedereintritt in die Barbarei sei. Dass mich neulich bei der Rückkehr aus dem Ausland ein derartiges Gefühl beschlich, lag nicht daran, dass neue Nazis gerade eine Parade in Hessen abhielten, sondern daran, dass alte Linke publizistisch nach Fulda hinübergrüßten mit der Frage: ›Gibt es ein biologisches Substrat, das es gestattet, Menschenrassen in nichtdiskriminierender Absicht zu unterscheiden?‹ [Christoph Türcke] Noch vor Jahresfrist wollte man den Rechten nicht die Nation überlassen; jetzt ist man bei dem Wettstreit folgerichtig bei der Rasse angelangt. Der Skandal ist nicht Türckes Text, der in die *Junge Freiheit* oder in den *Spiegel* gehört; skandalös ist der Gestus, mit dem *Konkret* ihn als ›Türcke-Kontroverse‹ abdruckt. Skandalös vor allem aber ist Gremlizas Kommentar, der sich zu Türckes Melange aus Adorno und Gobineau, einer nun wirklich postmodernen Zuchtwahl, verhält wie der Sozialarbeiter zu den rassistischen Brandstiftern: wenig Verstand, viel Verständnis. Bei dieser Suche nach einer neuen Nürnberger Gesetzlichkeit möchte ich nicht mehr zu den Autoren von *Konkret* zählen.«

Erst über ein Jahr später erschien wieder ein Artikel von Geisel in *Konkret.*

Die Redakteure, die er belieferte, waren von der »begnadeten Niedertracht seines gewitzten Stils« beeindruckt. Nur drucken wollte man sie in der bürgerlichen, aber auch linken Presse wie der *taz* in der Regel dann doch lieber nicht. Die bürgerlichen Medien wollten sich keinen Ärger einhandeln, Redakteure der *taz* bekamen »Bauchschmerzen« von seinen Artikeln. In Israel hingegen, wo einige Arbeiten Eike Geisels in der Tageszeitung *Haaretz* veröffentlicht wurden, gab es damals zwar nicht unbedingt eine bessere öffentliche Meinung, aber die Angst vor ihr und möglichen Abokündigungen hatte noch nicht dazu geführt, dass man sich ihr unterwarf und ihre Ressentiments teilte, indem man Verständnis für diese aufbrachte.

Trotz dieser unerfreulichen Auseinandersetzungen mit Redakteuren, die oft mühseliger waren, als die Artikel zu schreiben, landete Eike Geisel mit einem seiner letzten Texte einen Coup, der im Leben eines freien Autors nicht sehr häufig vorkommt. Eike Geisel hatte das Buch »Auge um Auge. Opfer des Holocaust als Täter« von John Sack, eine Übersetzung aus dem Amerikanischen, in der *Frankfurter Rundschau* (die *taz* hatte den Artikel abgelehnt) als »Antisemitische Rohkost« vorgestellt. In der Februarausgabe von *Konkret* erschien zur gleichen Zeit unter dem Titel »Die Protokolle der Rächer von Zion oder die neuen ›Opfer der Opfer‹« eine ausführliche Fassung.

Noch bevor das Buch ausgeliefert wurde, zog der Piper Verlag es am 9. Februar 1995 zurück. Dieser nunmehr publik gemachte Skandal wurde sogar in der *New York Times* und der *Herald Tribune* registriert. In der folgenden ausgedehnten Kontroverse waren die meisten Journalisten trotz der primitiven antisemitischen Töne John Sacks dem Überbringer der schlechten Nachricht nicht sehr freundlich gesonnen, weil viele von ihnen der dünnen These von der Angleichung der Opfer des Nationalsozialismus an die Täter eine gewisse Plausibilität abgewinnen konnten.

Tagesspiegel, Welt, taz, Spiegel, Süddeutsche Zeitung, ja sogar die *Zeit*, die den »Opfern der Opfer« nicht nur ein ganzes Dossier widmete, sondern auch einen Leserbrief John Sacks im redaktionellen Teil veröffentlichte, waren sich einig, dass ein tapferer und wegen seiner jüdischen Herkunft unverdächtiger Autor zwar etwas naiv, aber durchaus verdienstvoll das »Tabuthema Vertreibung« behandelt habe, dem man sich, wie es in der *taz* hieß,

»unverkrampft« nähern wollte. Zu diesem Thema nämlich könne man sich »entweder überhaupt nicht, oder wenn, dann (nur) unter permanenter Hinzufügung, dass die Vertreibung letztendlich eine Folge des von Deutschen begangenen Weltkrieges, von Auschwitz und den deutschen Verbrechen sei« (Stefan Reinecke in der *taz*), äußern. Der Mühe der »permanenten Hinzufügung« wollte man sich nicht mehr unterziehen, man wollte reden dürfen wie ein Vertriebenenfunktionär, und insofern hat Eike Geisel diesen Journalisten zu ihrem coming out verholfen.

Auf ein nicht mehr realisiertes Projekt verweist der Artikel »Das Ende der Schonzeit« über jüdische Rächer nach 1945, eine Art Exposé für ein Buch, das bei Rowohlt Berlin erscheinen sollte. Die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* hatte zunächst Interesse an einem Vorabdruck gezeigt, nahm dann aber doch lieber Abstand davon. Ein anderes Vorhaben, das nicht mehr mit Hilfe des Autors zustande kam, war ein dritter Band seiner Aufsätze, der dann 1998 unter dem Titel »Der Triumph des guten Willens« als seine nachgelassenen Schriften veröffentlicht wurde.

Dieser dritte Essay-Band war nur einer der zahlreichen Pläne, die Eike Geisel immer gerne schmiedete und von denen er mit einer Begeisterung erzählte, die äußerst ansteckend war. Zuletzt bemühte er sich um einen Lehrauftrag in den Vereinigten Staaten, den er zum einen mit Archivforschungen für sein Buchprojekt über die jüdischen Rächer nutzen wollte, zum anderen hoffte er, mit der Ortsveränderung etwas Abstand von den immer unerträglicher und zäher werdenden Debatten in Deutschland zu gewinnen. Aber daraus wurde nichts mehr.

Es ist etwas einfach, darauf hinzuweisen, dass seinen Artikeln heute aufgrund des weltweit grassierenden Antisemitismus und der Toten in Paris wieder große Aktualität zukommt, aber es ist nicht zu leugnen, dass es tatsächlich so ist, auch wenn sich die gesellschaftlichen Verhältnisse seit 1995 erheblich verändert haben. Aber gerade in einer Zeit, in der selbst das Zentrum für Antisemitismusforschung in Berlin im Nahostkonflikt einen nachvollziehbaren Grund für die »generalisierte Feindschaft gegenüber Jüdinnen und Juden« erkennt, wäre es spannend gewesen zu erfahren, wie Eike Geisel dagegen angeschrieben hätte, denn mit Sicherheit hätte ihn die Krankheit dieser Zeit keine Ruhe gelassen.

Im Sommer 1995 fiel Eike Geisel in ein Koma, aus dem er nicht wieder erwachte. Er starb am 6. August 1997. Er liegt auf dem Friedhof Stubenrauchstraße in Berlin-Friedenau in unmittelbarer Nähe von Marlene Dietrich, die er bewunderte und die bis über ihren Tod hinaus in Deutschland als Verräterin galt.

Anmerkung

Klaus Bittermann hat am 13. November 2015 das Buch *Die Wiedergutwerdung der Deutschen* von Eike Geisel vorgestellt. Siehe: https://associazione.wordpress.com/2015/11/01/klaus-bittermann-berlin-eike-geisel-die-wiedergutwerdung-der-deutschen/

Der Text erschien erstmals als Vorwort zum Buch von Eike Geisel: *Die Wiedergutwerdung der Deutschen, Berlin 2015*. Wir danken dem Autor und dem Verlag *Edition Tiamat* für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

Klaus Bittermann

Wolfgang Pohrt – Der intellektuelle Unruhestifter

»Wo Pohrt erscheint, bleiben Proteste nicht aus. Ich kenne keinen zweiten Autor, der es in so kurzer Zeit geschafft hätte, alle, an die er sich wendet, gegen sich zu mobilisieren«, schrieb Henryk M. Broder im *Spiegel* 1982 in einer Rezension des Buches »Endstation« von Pohrt. Die Leute, die sich von Pohrt auf den Schlips getreten fühlten, weil er ihre geheimen Beweggründe analysierte, ergäben ein beeindruckendes Who's who der beleidigten Kulturschaffenden. Niemand mag es, wenn jemand zerpflückt, was man für einen großartigen und hehren Gedanken hält, der die Welt verbessern würde. Das Echo, das Pohrt hervorrief, war für einen freischaffenden Kritiker und Autor ungewöhnlich. An ihm schieden sich die intellektuellen Geister, ihn hasste die Meinungselite in Deutschland aufrichtig und von ganzem Herzen. »Denunziationen« gegen die neue Bewegung witterte Eckhard Jesse in der *Süddeutschen Zeitung.* »Larvierte Menschenverachtung« warf ihm Jürgen Manthey in der *Frankfurter Rundschau* vor. Für den *Pflasterstrand* war er ein »Finsterling mit Faschismus-Paranoia«. Ein Jack Zipes fand es in *Ästhetik & Kommunikation* verheerend, dass Eike Geisel und Pohrt »ihre Wörter wie Waffen benutzen, um ihre Gegner, ob links oder rechts, zu eliminieren oder auszurotten«. Thomas Schmid, heute Chefredakteur der *Welt*, damals Herausgeber des *Freibeuter,* leitartikelte:

> »Der furiose Wolfgang Pohrt, der sechs Millionen ermordete Juden zu seinem Betriebskapital gemacht hat und ebenso scharfrichterlich wie intellektuell unseriös auf alles einschlägt, was er nicht selber ist, ist einer der geistigen Ahnherrn der journalistischen Unkultur.«

In die gleiche Kerbe ließ *Titanic* Yaak Karsunke schlagen, der meinte, Pohrts »beliebiges Hantieren mit dem Grauen als Versatzstück ist zynisch«. Nur der Jean-Améry-Preisträger Lothar Baier, der sich intensiv mit dem Nationalsozialismus befasst hatte, stellte in der *Zeit* die Frage, wer wohl »in jüngster Zeit ähnlich erhellendes über das KZ-Universum geschrieben hat wie Pohrt«? Angesichts einer »schwachen Opposition«, die es zu unterstützen gälte, suche Pohrt »die totale Konfrontation«, bemängelte Hermann Peter Piwitt in *Konkret*, während Bärbel Goddar in *Radio Bremen* die beruhigende Nachricht verbreitete: »Pohrts Buch ist für Intellektuelle geschrieben, es dürfte mit seinen Aussagen die werktätige Bevölkerung kaum erreichen.« Auf seine polemische Thesen wurde in der Regel verärgert und mit Abscheu reagiert. Als Pohrt in Joseph Hubers Buch über die Alternativbewegung Denkmuster eines »potentiellen Faschisten« entdeckte und das im Spiegel veröffentlichte, ereiferte sich Robert Jungk: »Der wüste Anschlag von Wolfgang Pohrt auf Joseph Huber hat bei mir assoziativ die Erinnerung an das sinnlose Attentat gegen John Lennon geweckt.« Und Johano Strasser sah einen »geradezu neurotischen Vernichtungswillen« am Werk.

Auch wenn die meisten Kritiker heute niemand mehr kennt, in den Achtzigern gaben sie den Ton an. Der »Magier« Pohrt, wie Franz Josef Degenhardt ihn nannte, war an die Grenze zur Prominenz gestoßen. Aber als sich der Rauch verzogen hatte, sah man keine Leichen auf dem Schlachtfeld der intellektuellen Kontroverse herumliegen, sondern lauter quietschlebendige und rachedurstige Menschen aus dem journalistischen Gewerbe, die im Kulturbetrieb den Ton angaben und die, da sie sich von Pohrts Kritik oft persönlich getroffen fühlten, aus verständlichen Motiven keinen Wert darauf legten, Pohrt länger Gehör zu verschaffen. Redakteure, die seinen Scharfsinn bewunderten, kamen immer seltener auf die Idee, ihn schreiben zu lassen. Dem Leser der *Zeit* wollte man Pohrt lieber nicht zumuten. Vermutlich aus guten Gründen. Nur für *Konkret,* die er regelmäßig mit Artikeln belieferte, arbeitete er 1984 vier Monate lang als Redakteur, und Jan Philipp Reemtsma ermöglichte ihm für ein paar Jahre eine Tätigkeit als Privatgelehrter Anfang und Mitte der neunziger Jahre, während die *taz* ihn als Redakteur ablehnte, weil man befürchtete, dann nicht mehr in Ruhe frühstücken zu können.

1989 gab Pohrt seine »Geschäftsaufgabe« als Ideologiekritiker bekannt. Die Marktlücke, die sich durch die Protestbewegung aufgetan hatte und die von Leuten wie Schultz-Gerstein beim *Spiegel* über den Niedergang dieser Bewegung hinaus offen gehalten wurde, gab es nicht mehr. Viel wichtiger jedoch: Der Ideologiekritiker war in den Augen Pohrts obsolet geworden. Der Gegenstand seiner Kritik hatte sich verflüchtigt: eine Bewegung, mit der sich noch auseinanderzusetzen lohnte und die sich noch nicht rückstandslos im nationalen Volkskörper aufgelöst hatte. Die Linke war das Koordinaten- und Bezugssystem Pohrts. 1989 aber kamen die rechten Republikaner ins Berliner Abgeordnetenhaus.

> »Wenn also rund acht Jahre, nachdem die Linken in der Bundesrepublik eine nationale Frage überhaupt erst wieder ins Gespräch gebracht hatten unter dem Vorwand, derlei nicht den Rechten überlassen zu wollen, diese Politik schließlich Früchte trägt, und wenn die Früchte dann in den Garten nicht des angemaßten, sondern des rechtmäßigen Besitzers dieser nationalen Frage fallen, so ist für die Ideologiekritik wieder einmal der Zeitpunkt gekommen, wo sie im Bewusstsein, es besser gewusst und dennoch nichts bewirkt zu haben, getrost abdanken kann.«

Die Protestbewegung sei kein Ziel für Polemik mehr, weil sie sich »in einen Gegenstand der allgemeinen anthropologischen Betrachtung« verwandelt habe.

Zehn Jahre hatte Pohrt gegen die Politik der Protestgeneration angeschrieben. Er konnte das deshalb so genau, weil er selbst ein Teil dieser Bewegung war. Er hatte in Frankfurt und Berlin Soziologie studiert, sich mit Marx, Adorno, Horkheimer und Krahl befasst. Er trug die Säulenheiligen der Bewegung jedoch nicht wie eine Monstranz vor sich her, um sich durch sie zu immunisieren oder den eigenen Artikeln Bedeutung zu verleihen, sondern Pohrt nutzte ihre Methode und ihr Handwerkszeug, ohne einfach nur ihre Gedanken zu reproduzieren.

1976 erschien seine Dissertation »Theorie des Gebrauchswerts«. An der Lüneburger Uni hielt er Seminare über »Die Aktualität

des Faschismus«, »Marx-Kontroversen« und über das »Verhältnis von Ohnmacht, Apathie und Wahn im Spätkapitalismus«. Dem glücklichen Umstand, dass die Hochschule seinen Vertrag nicht verlängerte, ist es zu verdanken, dass in Deutschland über Jahre hinweg Polemik auf so hohem Niveau praktiziert wurde.
1980 erschien im Berliner Rotbuch Verlag »Ausverkauf«, der erste Band mit »Pamphleten und Essays«, bzw. »Schubladentexten«, denn niemand hatte Pohrt bis dahin wahrgenommen und veröffentlicht, sieht man von einem Aufsatz über »Wegwerfbeziehungen« ab, der 1974 im *Kursbuch* erschien. Das änderte sich jetzt. Spätestens nach einer Kritik in der *Frankfurter Rundschau* von Wolfram Schütte, der im intellektuellen Leben Deutschlands eine nicht ganz unbedeutende Rolle spielte:

> »Der Reichtum an Erkenntnissen, Einsichten und Durchblicken, den das Buch in jeder seiner dreizehn Arbeiten enthält und verschwenderisch ausbreitet – oft mit aphoristischer Prägnanz und abgründigem Witz formuliert, die Pohrt auf einen Schlag zu einem unserer besten Polemiker machen –: diese intellektuelle Fülle ist hier gar nicht zu referieren. Von allen essayistischen, zeitkritischen ›Kopfgeburten‹ der letzten Zeit sind deshalb Pohrts Pamphlete und Essays die monströsesten, Kinder des Schreckens, gezeugt von Intelligenz und politischer Moral, aufgezogen von Empörung und Zorn und in die Welt geschickt, um Unruhe zu stiften.«

Im Pathos dieser Zeilen und in der hochtrabenden Formulierung klang jedoch bereits an, dass die neue Freundschaft nicht lange währen würde. Und tatsächlich konnte es sich Pohrt nicht verkneifen, Schütte in einem Brief als »Ehrenretter der Kulturnation« und »Prinz Eisenherz der neudeutschen Kunst« zu verspotten.
In »Ausverkauf« schlägt Pohrt den Ton und die Motive an, die er in den nächsten zehn Jahren in Zeitungsartikeln und Vorträgen umkreisen wird, eine Kampfansage an die deutschen Intellektuellen, denen es immer schwer gefallen ist, »zwischen einer Ergebenheitsadresse und einer Meinung zu unterscheiden«. Das jedenfalls ist der Befund Pohrts, als er die Ereignisse um die Entführung von Hanns-Martin Schleyer 1977 untersucht, die sich als Zäsur innerhalb der Linken erweisen sollten. Damals gaben 123 Professoren und 54 wissenschaftliche Mitarbeiter »ihre Devotion« in der FR kund.

> »Diese Professoren, wie alle Linken vom Sozialistischen Büro bis zu den Jungsozialisten, haben vor Angst den Verstand verloren, wenn sie sich heute in die Schlange derer drängeln, die darauf warten, unter den wohlwollenden Blicken der Macht und unter dem Beifall der Menge auch mal auf die Bösewichter spucken zu dürfen.«

Damals noch vom Furor der Moral getrieben, verzichtete Pohrt später auf nebulöse Begriffe wie Macht, weil Macht in der Regel spezifisch ist und einen Namen hat. Aber man merkte, hier schrieb einer mit offenem Messer und keiner, der auf das Bundesverdienstkreuz scharf war und wohl ausgewogene Erörterungen anstellte.
In der öffentlichen Diskussion über Stammheim und Mogadischu ging es Pohrt nicht darum die RAF zu kritisieren, sondern daran zu erinnern, dass es sich um Leute handelte, »die amerikanische Einrichtungen angegriffen hatten, um dem Bombenterror gegen Vietnam nicht tatenlos zusehen zu müssen«. Es wäre jedoch falsch, Pohrt für einen Sympathisanten der RAF zu halten, die von seiner Kritik nicht verschont wurde, vielmehr ließ er sich in seiner Argumentation davon leiten, dass es weit triftigere Gründe gab, gegen die neue Gleichschaltung der Medien zu polemisieren als gegen Leute, mit denen Pohrt eine gemeinsame Vergangenheit verband, nämlich der Protest gegen das amerikanische Flächenbombardement in Vietnam, und ein gemeinsames Ziel hatte, nämlich die Abschaffung von Verhältnissen, in denen der Mensch ein geknechtetes und unterdrücktes Wesen war. Und aus diesem Grund trat Pohrt immer wieder für eine Amnestie der Gefangenen ein. Dies war das Einzige, was man nach Pohrts Überzeugung sinnvollerweise noch tun konnte, das einzige auch, wo die Motive des einzelnen keine Rolle spielten. Und hätte man für ein damals geplantes rororo-aktuell-Bändchen den Papst für eine Amnestiekampagne gewonnen, umso besser, und kein Grund, die Nase zu rümpfen.
Aus dem berechtigten antiimperialistischen Protest wurde jedoch schnell ein antiamerikanisches Ressentiment. Ende Oktober 1981 erschien in der *Zeit* »Ein Volk, ein Reich, ein Frieden«. Darin beschrieb Pohrt, wie nach der Raketenstationierung aus der Friedensbewegung eine »deutschnationale Erweckungsbewegung« wurde. Als Beispiel zitierte er den damals grundguten und als unantastbar geltenden Friedensapostel Gollwitzer, der in einem Leserbrief an den *Spiegel* geschrieben hatte:

> »Kein Deutscher kann diese bedingungslose Unterwerfung der Interessen unserer Volkes unter fremde Interessen, diese Auslieferung der Verfügung über die Existenz unseres Volkes an eine fremde Regierung hinnehmen.«

Und auch Hermann Peter Piwitt stöhnte in *Konkret* »herzzerreißend über die Besetzung seiner Heimat durch die ›Yankee-Kultur‹«. »Mögen anderswo dem amerikanischen Kulturimperialismus die tradierten Lebensformen ganzer Nationen zum Opfer gefallen sein«, erwiderte Pohrt darauf apodiktisch, »in Deutschland aber begann mit dem amerikanischen Kulturimperialismus nicht die Barbarei, sondern die Zivilisation.« Und er fährt mit einem Satz fort, der bei der *Zeit*-Leserschaft für Furore sorgte und noch in Talkshows für Gesprächsstoff sorgte:

> »In diesem Land ist jede weitere Filiale der McDonald-Hamburger-Kette eine neue Insel der Gastfreundschaft und eine erfreuliche Bereicherung der Esskultur.«

Aus einer Fußnote des *Zeit*-Artikels erfährt man, dass »Ein Volk, ein Reich, ein Führer« von *Konkret* abgelehnt worden war. Und von Broder erfährt man, Gremliza habe gezischt: »Was Pohrt jetzt schreibt, ist einfach skandalös.« Das fanden auch andere, wie z.B. die damals für die Taschenbuchreihe bei Rotbuch zuständige Marie-Luise Knott, bei der die Behauptung Pohrts, die Frauenbewegung sei aus einem Missverständnis heraus entstanden, auf wenig Gegenliebe stieß. Pohrts Analyse hielt sie für einen Witz und erinnerte sie an einen »männlichen Stammtischreißer«. Pohrt hatte in einem Nachruf auf die siebziger Jahre geschrieben:

> »Als aus den Revolutionären Kindergärtner geworden waren und folglich windelnde und spülende Männer eine Landplage, ging man oft ins Kino, um Humphrey Bogart als einzigen Mann und letzten Helden in ›Casablanca‹ zu bewundern. Die Kinobesuche machten aus Kindergärtnern keine Helden, schürten aber den Hass der Frauen auf ihre männliche Begleitperson: die Frauenbewegung war geboren.«

Bei allen damals hochkochenden Debatten war Pohrt nicht fern. Als Broder 1984 von Alice Schwarzer als »militanter Jude« stigmatisiert wurde, mit dem kein Mitglied der *Emma*-Redaktion Kontakt haben dürfe, regte Pohrt die Herausgabe einer Anthologie an »über das Verhältnis der Linken zum Antisemitismus«, in der – wäre das Buch zustande gekommen – die besten und verhasstesten Polemiker versammelt gewesen wären: Pohrt, Broder, Schultz-Gerstein und Eike Geisel. Es gab jedoch genügend andere Anlässe und Gelegenheiten, sich mit diesem Problem zu befassen, welches darin bestand, dass die Linken »weder den Nationalsozialismus noch Auschwitz begriffen hatten, weil sie ersteren mit einem besonders tyrannischen Regime und letzteres mit einem besonders grausamen Blutbad« verwechselt und deshalb die Hoffnung nicht aufgegeben hätten, »das Unrecht, welches sie anderswo entdecken, könne Deutschland entlasten«. Bei den Linken, deren Liebe zu den Palästinensern besonders heftig brannte, ließ sich diese Entlastung für Deutschland besonders schön beobachten:

> »Dreihundert von der südafrikanischen Polizei in Soweto erschossene Schüler kümmern niemand. Drei erschossene Schüler in Hebron machen die westdeutsche Linke vor Empörung fassungslos. Die Unterdrückung und Verfolgung der Palästinenser durch Israel wird so genau beobachtet und so leidenschaftlich angeprangert, weil sie beweisen soll: es gibt keinen Unterschied. So merkt die westdeutsche Linke nicht, dass ihr der Unterschied zwischen Deutschland und den anderen Nationen mit jedem Versuch, ihn zu verwischen und zu tilgen, nur umso kolossaler entgegentritt.«

Dieses Nicht-Begreifen der deutschen Geschichte leistete einem Denken Vorschub, welches jedes Massaker, das einem politisch in den Kram passte, mit Auschwitz gleichsetzte, um unter der Flagge von Humanität und Menschenrechten staatliche Souveränität missachten und Kriege anzetteln zu können. Die deutsche Linke hatte dafür die Argumente geliefert, die die rot-grüne Regierung im Bürgerkrieg in Jugoslawien nur noch zu übernehmen brauchte.

Am 1. November 1983 hielt Pohrt im großen Saal der Berliner »Akademie der Künste« vor ca. tausend Zuhörern einen Vortrag über den »Krieg als wirklichen Befreier und wahren Sachwalter der Menschlichkeit«. Anschließend gab es eine Diskussion mit dem Friedensbewegten Fritz Vilmar und dem ehemaligen Frankfurter Sponti und Mitglied der »Revolutionärer Kampf«-Gruppe Thomas Schmid, der heute als konservativer Leitartikler die Öffentlichkeit vor linken Irrtümern warnt. Das Publikum war so gespalten wie das Podium, und Pohrt war in seinem Element. Die heftigen Reaktionen ließen ihn zur Höchstform auflaufen, und je mehr es im Saal brodelte, desto spöttischer und beißender wurden seine Diskussionsbeiträge. Nichts war ihm unangenehmer als eine reglos dasitzende Zuhörerschaft, und deshalb begann er jeden Vortrag mit einer auf die Veranstalter und die Themenstellung gemünzten provozierenden Anmerkung, um die Zuhörer aus der Reserve zu locken. Das setzt jedoch immer ein Publikum voraus, das uneins ist und sich zumindest teilweise auf die Seite Pohrts schlägt. Auf dem *Konkret*-Kongress im Sommer 1993, auf dem sich zum letzten Mal so etwas wie eine unabhängige Linke traf, war die Ablehnung Pohrts massiv und einhellig. Er selbst war enttäuscht und genervt.

Nach sechs Essay-Bänden, die mit Witz und Verve geschrieben sich als kritische Chronik der siebziger und achtziger Jahre lesen lassen, war mit dem Fall der Mauer eine neue Epoche angebrochen. Für Pohrt höchste Zeit, sich den Ereignissen auf andere Weise zu nähern, als mit feuilletonistischer Kommentierung. Er machte Reemtsma das Angebot, das Massenbewusstsein der Deutschen in der Umbruchsphase zu untersuchen und die Chancen für einen neuen Faschismus zu sondieren. Im Hamburger Institut zusammen mit Ulrich Bielefeld zu forschen kam für ihn allerdings nicht in Frage.

> »Da hat der vereinte Sachverstand gründlich nachgedacht, und es kam der originelle Vorschlag heraus, dass sich fünf Leute in Hamburg treffen sollen, um von ihren nicht vorhandenen konkreten Vorschlägen zu erzählen«,

machte sich Pohrt über »Forschungsprojekte«, wie sie Bielefeld betrieb, lustig und beharrte darauf, als Einmannforschungsteam die Studie zu erstellen, die sich an der sozialwissenschaftlichen Methode der Frankfurter Schule und an dem 1950 erschienenen »The Authoritarian Personality« orientierte.

Pohrt traktierte seine Freunde, Verwandten und Bekannten mit einem 58 Aussagen umfassenden Papier, in dem Sätze bewertet werden sollten wie: »Im Wohlstand verkümmern die inneren Werte der Menschen, weil jeder nur auf den eigenen Wohlstand bedacht ist.« Er führte ausführliche Interviews und Gespräche, protokollierte sie und wertete sie aus, er zog sämtliche Register der Statistik und empirischen Sozialforschung, um schließlich zu dem von seitenlangen Ziffern und Koeffizienten untermauerten Ergebnis zu gelangen, dass die Werte »auf eine antizivilisatorische, antidemokratische Überzeugung schließen lassen, deren unerhörte Einhelligkeit ferner die ungebrochene Neigung zur freiwilligen Selbstgleichschaltung verrät«.

Pohrt hatte im Alleingang und in nur einem Jahr ein über 300seitiges Forschungsergebnis vorgelegt, womit sich ein größeres Wissenschaftsteam zehn Jahre lang die Zeit hätte vertreiben können. Auf eine nennenswerte Resonanz stieß diese Arbeit nicht, obwohl man zur Beurteilung der drei zentralen Ereignisse Anfang der neunziger Jahre in der Zone (Ausländerverfolgung), in Jugoslawien (Serbienfeldzug) und im Irak (Golfskriegspazifismus) auf die Studie Pohrts gut hätte zurückgreifen können.

Im Abstand von jeweils einem Jahr folgten mit »Das Jahr danach« und »Harte Zeiten« zwei weitere Bücher, die allerdings nicht mehr in Form einer empirischen Sozialstudie erschienen, sondern als »Analysen zur Zeitgeschichte, deren bescheidener Nutzen darin besteht, dass sie die spätere Legendenbildung erschweren könnten«. Pohrt hatte auf die Katastrophe hingewiesen, »als welche die Wiedervereinigung und der Zusammenbruch des Ostblocks sich entpuppten«, ohne dass eine gesellschaftlich relevante Gruppe den Versuch unternommen hätte, diese Entwicklung aufzuhalten.

1994 begann die Entwicklung schließlich an Dynamik zu verlieren, sie wurde zum Dauerzustand. Das Elend wurde chronisch, aber niemals Grund zur Einsicht oder gar größerer und nachhaltiger Proteste. Die Intellektuellen wurden noch national gesinnter und die Bevölkerung war jederzeit bereit, weitere Einschneidungen im Sozialsystem hinzunehmen. Stattdessen wurden Pohrt in der *taz* für seine Studien folgende Komplimente gemacht: er sei ein »deutscher Apokalyptiker«, ein »außer Rand und Band geratener Utopist«, ein »deutscher Rassist par excellence« und ein »manischer Inländerfeind«. Das behauptete jedenfalls Reinhard Mohr, der sich mit solchen Artikeln für einen Job beim *Spiegel* empfahl.

Pohrt wurde in einem ungeheuren publizistischen Kraftakt zum führenden politischen Kommentator, der im Dunstkreis einer unabhängigen Restlinken und von *Konkret,* in der er regelmäßig veröffentlichte, den Ton und manchmal auch die Richtung vorgab und dennoch immer ein Fremdkörper blieb, weil ihm jede Gefolgschaft suspekt war. Die Abwendung vom Palästinenserfeudel hin zu einer Pro-Israel-Haltung, die im Golfkrieg 1991 offensiv vertreten wurde und *Konkret* mehrere hundert existenzgefährdende Abonnenten kostete, kam nicht zuletzt durch seine vehemente Fürsprache der amerikanischen Einmischung zustande, die in seinem Wunsch kulminierte, die Israelis würden sich der Bedrohung durch den Irak notfalls mit einer Atombombe zur Wehr setzen. Später bedauerte er die Äußerung, die aus der Erregung darüber entstanden war, dass man in Deutschland Saddams Scud-Raketen als selbstverschuldete Bedrohung bagatellisierte. Inzwischen hat sich im Nahen Osten einiges geändert, weshalb er das unreflektierte Festhalten an dieser Position später als Unfähigkeit kommentierte, sich von einer liebgewonnenen Einsicht wieder zu verabschieden, wenn die gesellschaftlichen Prämissen andere geworden sind.
1997 erschien seine letzte Untersuchung, noch einmal von Reemtsma finanziert, von diesem aber schließlich nicht mehr gut geheißen. In »Brothers in Crime« ging es um die Auflösung der Politik und deren Transformation in ein klassisches Bandenwesen, und im Untertitel bereits klang an, das die Aussichten trübe waren: »Die Menschen im Zeitalter ihrer Überflüssigkeit.« Auch diesem Werk war trotz beachtlicher Resonanz kein großer Erfolg beschieden. Pohrts Kritik war zu radikal und verzichtete weitgehend auf populäre Thesen und Agentenromantik, wie sie Dagobert Lindlau in seinem Bestseller »Der Mob« verwendete.
Pohrt meldete sich Ende der Neunziger nur noch sporadisch mit gelegentlichen Vorträgen zu Wort. Dann wurden ihm die Zigaretten zuviel, die er für das Schreiben eines Artikels brauchte. Er schwieg. Das mochte man zwar bedauerlich finden, aber zumindest verfiel er nicht der Versuchung vieler anderer Autoren, die zeitlebens einen originellen Gedanken, den sie mal hatten, variieren.
Nur einmal noch ließ er sich aus der Reserve locken, als er am 3. Oktober 2003 zusammen mit Henryk M. Broder einer Einladung eines »Bündnisses gegen Antisemitismus und Antizionismus« ins Berliner Tempodrom folgte, eine Veranstaltung, die Pohrt selbst als Fiasko wertete. Immerhin zeigte die lebhafte Reaktion auf seinen Auftritt, dass er immer noch als Feindbild in der Linken wahrgenommen wurde. In dem aus dieser Veranstaltung heraus entstandenen Buch »FAQ« ergriff Pohrt die Gelegenheit, die Positionen der sogenannten »Antideutschen« zu kritisieren, als deren Ikone und theoretischer Protagonist er galt, und zwar mit dem Hinweis, dass jede Wahrheit einen Zeitkern hat, also nur gültig ist unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen.

> »Manche Leute freut es, wenn sie von sich behaupten können, sie hätten es schon immer gesagt. Mir geht es weniger um die Ewigkeit als den richtigen Zeitpunkt. Deshalb gefällt es mir, dass ein umfangreicher Teil meines 1992 erschienenen Buches ›Das Jahr danach‹ die Ausländerverfolgung anprangert. Und aus dem gleichen Grund wäre es mir nicht angenehm, wenn dieser Text unkommentiert jetzt wieder erschiene, wo sein Charakter der eines Mit-den-Wölfen-Heulens wäre.«

Als 1991 in Rostock-Lichtenhagen das Wohnheim für Ausländer in Brand gesteckt wurde, hatte der Staat auf der ganzen Linie versagt. Zehn Jahre danach sah die Sache anders aus:

> »Antisemiten und Rassisten werden bekämpft, weil man sie benötigt. Sie werden gebraucht, weil sie so was wie der Dreck sind, an welchem der Saubermann zeigen kann, dass er einer ist. Sie werden gebraucht, damit Schröder die von ihm geführten Raubzüge der Elite als ›Aufstand der Anständigen‹ zelebrieren kann. Sie werden gebraucht, weil die Ächtung von Antisemitismus und Rassismus das moralische Korsett einer Clique sind, die sich sonst alles erlauben will, jede Abgreiferei, aber wie jeder Verein für ihren Bestand Verbote und Tabus benötigt.«

Damit hatte sich Pohrt wieder einmal der politischen Einvernahme durch die Linke, bzw. eine ihrer Fraktionen, entzogen. Er hatte die letzten Bewunderer vor den Kopf gestoßen und die letzten Drähte gekappt. Und er hat dies getan, ohne sich neue Freunde zu schaffen. Er hat sich von der Restlinken verabschiedet, ohne sich ins bürgerliche Lager zu retten. Er hat dies allein dadurch geschafft, indem er einfach nur die Zeichen der Zeit zu deuten versuchte und sich nie auf einer einmal gefundenen Wahrheit ausruhte. Er war über dreißig Jahre hinweg der vielleicht brillanteste Kopf der Linken. Sie hat ihn nie gemocht, weil er ihr den Spiegel vorgehalten hat, in dem sich ihr in der Regel kein schöner Anblick bot. Nachdem die Linke spätestens mit der Wiedervereinigung zum bloßen Gegenstand »anthropologischer Betrachtung« wurde, geben für Pohrt nun auch die Verhältnisse selbst nichts mehr her, das sich noch zu analysieren und zu kommentieren lohnte, jedenfalls nicht, um einen Verein oder eine Gemeinde damit zu erfreuen, die die Linke bestenfalls noch ist. Andere jedoch, die an seiner Meinung interessiert sind, gibt es nicht allzu viele, jedenfalls nicht in den Blättern, die bislang keine große Anstrengung unternommen haben, an der von Pohrt vor dreißig Jahren konstatierten freiwilligen Gleichschaltung wirklich etwas zu verändern.
Zumindest kann noch einmal daran erinnert werden, dass in Deutschland die Linke zwar auf der ganzen Linie versagt hat, aber dank Wolfgang Pohrt das Niveau der Kritik an ihr weit besser war, als sie es verdient hatte, ja man kann sogar sagen, dass ein realistisches Bild von ihr nur deshalb erhalten geblieben ist, weil Pohrt sich ihrer Macken, Fehler und Eigenarten angenommen und damit die Mythenbildung erschwert hat. Als Gesellschaftsanalytiker nicht weniger brillant und weitsichtig, war Pohrt in gewissem Sinne das beste Beispiel dafür, wie vergeblich das Anschreiben gegen Verhältnisse sein kann, wenn diese von der Mehrheit so gewollt werden und eine intellektuelle Opposition nicht mehr vorhanden ist, der Gewicht und Bedeutung zukäme.

Anmerkung
Klaus Bittermann wird im Herbst 2020 zum Thema *Wolfgang Pohrt - Intellektueller Unruhestifter* referieren.

Der Text erschien erstmals in Klaus Bittermann: *Einige meiner besten Freunde und Feinde. Unruhestifter und Abweichler, Berlin 2019.* Wir danken dem Autor und dem Verlag *Edition Tiamat* für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

Karina Korecky

Über Gebärfähigkeit. Zur Naturgeschichte einer Imagination des Weiblichen

Die Gebärfähigkeit taucht immer dann auf, wenn nach körperlichen Voraussetzungen der Geschlechterdifferenz gefragt wird. Sie zieht eine Trennlinie zwischen männlichen Subjekten und zu Frauen Gewordenen, und, in neueren Auseinandersetzungen, zwischen „Bio"- und „Trans"-Frauen. Im Streit um die Naturhaftigkeit des Geschlechts bezeichnet sie einen scheinbar unverfügbaren Moment körperlichen Unterschieds, der sich der Angleichung sperrt. Obwohl kein eingängiges oder besonders häufig verwendetes Wort, gehört sie zum Alltagsverstand, meist als Verteidigung der Geschlechterdifferenz, die auf die biologischen Grundlagen des Lebens pocht. Diese Verteidigung wird von Verfechtern der Differenz gegenüber ins Feld geführten biologischen Gegenbeispielen aus der Tierwelt, mythischen und kulturellen Imaginationen schwangerer Männer, von Berichten über die medizinischen Möglichkeiten männlicher Schwangerschaft (als hoch risikoreiche Bauchhöhlenschwangerschaft oder als Resultat eines transplantierten Uterus) oder angesichts von Transmännern, die ein Baby entbunden haben, mit Nachdruck vorgetragen. Wäre die Biologie aber so eindeutig und fraglos autoritativ wie sie scheint, ließe sich der Furor, der ihre Anrufung meist begleitet, nicht erklären. Gebärfähigkeit ist daher nicht nur eine körperliche Tatsache, die sozial repräsentiert wird, sondern sie ist vor allem selbst Repräsentation. Sie lässt sich nicht von den Körpern lösen, dennoch hat sie sich erst als Unverfügbares installiert.

Fragen zu Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft sind im Feminismus schon immer kontrovers verhandelt worden. Am Beginn des Patriarchats stehe „die Aneignung der sexuellen und reproduktiven Kapazität der Frauen durch Männer",[1] so die Historikerin Gerda Lerner. Ähnlich rund 15 Jahre zuvor Shulamit Firestone, die deshalb zur „Befreiung der Frauen von der Tyrannei der Fortpflanzung durch jedes nur mögliche Mittel aufrief".[2] Simone de Beauvoir sah darin noch eine unüberwindliche Schwierigkeit: „Eine der weiblichen Funktionen kann beim heutigen Stand der Dinge fast unmöglich in aller Freiheit übernommen werden: die Mutterschaft."[3] Die Differenzfeministinnen setzten der Kritik der sexuellen Reproduktion ihre Affirmation und Deutung als weibliche Produktivität entgegen. Ohne die Erfahrung des mütterlich-weiblichen Körpers kann Frau nicht schreiben, postulierte Hélène Cixous ihre Version einer *écriture féminine*: „Sie schreibt mit weißer Tinte", mit Muttermilch.[4] Luce Irigaray suchte nach einer Mutter-Tochter-Beziehung auf Augenhöhe, die das Gesetz des Vaters durchkreuzt. Und obwohl Julia Kristeva ihrerseits für die Auflösung der Gleichung Frau = Mutter plädiert,[5] geht ihr die abstrakte Verwerfung der sexuellen Reproduktion durch den Gleichheitsfeminismus zu weit: „Die Zurückweisung der Tradition ging mit unvermeidlichen Übertreibungen einher", urteilt sie, „wobei die schlimmste darin bestand, die Mutterschaft als letzten Beweis der Ausbeutung der Frauen durch alle seit Urzeiten möglichen und vorstellbaren Patriarchate zu brandmarken."[6] Weniger apodiktische Stellungnahme für und wider Schwangerschaft und Geburt als eine feministische Erkundung von Mutterschaft ist Adrienne Richs Klassiker „Of Woman Born" von 1976. Es ist übrigens das einzige feministische Buch, das eine der mit ihrer Rolle hadernden Mütter kennt, die Orna Donath für ihre Studie „Regretting Motherhood" (2015) interviewt hat.

Die sexuelle und reproduktive Praxis der Frauenbewegung spiegelte die Bandbreite an theoretischen Positionen. „Manche Frauen trieben ab, andere verweigerten Abtreibungen, denen sie vorher zugestimmt haben", beschrieb Phyllis Chesler 1972 den Einfluss der damals jungen Bewegung auf die Entscheidungen von Frauen:[7]

> „Manche Frauen begannen ihre lesbischen oder bisexuellen Neigungen zu entdecken, zu erforschen oder sich ganz offen dazu zu bekennen. Manche Frauen lebten lange Zeit hindurch ohne sexuelle Kontakte, ohne sich deswegen Sorgen zu machen oder sonderlich darunter zu leiden. Andere brauchten häufig und unbedingt Wärme und sexuelle Intimität: engagiert oder unverbindlich, mit anderen Frauen oder mit Männern. […] Manche Frauen beschlossen, ein Kind oder ein weiteres Kind zu bekommen, andere entschlossen sich dagegen."[8]

Die Westberliner Gruppe *Brot und Rosen* forderte in ihrem Frauenhandbuch Nr. 1 aus dem Jahr 1972 sowohl das Recht auf Abtreibung – im Kontext der BRD – als auch das Recht auf so viele Kinder, wie Frau sie haben möchte – im Kontext der sog. Dritten Welt, wo bevölkerungspolitische Programme Frauen Kontrazeptiva und Abtreibungen nahelegten.[9] Politisch wurden sowohl *Gebäre!* als auch *Gebäre nicht!* als fremdbestimmte Zumutungen zurückgewiesen. Die Kritik der Gen- und Reproduktionstechnologien der 1980er Jahre beklagte eine „Enteignung der Ge-

1 Gerda Lerner, Die Entstehung des Patriarchats, Frankfurt a.M./New York: Campus, 1991, S. 26.

2 Shulamit Firestone, Frauenbefreiung und sexuelle Revolution, Frankfurt a.M.: Fischer, 1987 (1975), S. 225.

3 Simone de Beauvoir, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2000, S. 860.

4 Hélène Cixous, Das Lachen der Medusa, hrsg. von Esther Hutfless, Wien: Passagen, 2013, S. 46.

5 Julia Kristeva, Stabat Mater, in: Dies., Geschichten von der Liebe, Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1989, S. 226-255.

6 Julia Kristeva, Das weibliche Genie. Hannah Arendt, Hamburg: Europäische Verlags-Anstalt, 2008, S. 11-12.

7 Phyllis Chesler, Frauen – das verrückte Geschlecht? Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1974, S. 233.

8 Ebd., S. 235.

9 Das Frauenhandbuch Nr. 1 ist im Digitalen Deutschen Frauenarchiv online einsehbar. www.digitales-deutsches-frauenarchiv.de, Abruf am 15.2.2020.

bärfähigkeit“ – womit der schwer in andere Sprachen übersetzbare Begriff Eingang in das deutschsprachige feministische Vokabular fand.
Die beiden gegenwärtigen feministischen Pole von Ablehnung und Befürwortung sexueller Reproduktion in der deutschen Diskussion bilden der Queerfeminismus, der mit Verweis auf Judith Butler Geschlecht und Reproduktion als gänzlich entkoppelt betrachtet[10] – nicht nur in dieser Hinsicht Erbin der Gleichheitsposition – und aktuelle, an den Differenzfeminismus anschließende Positionen wie jene von Antje Schrupp, die in ihrem Essay „Schwangerwerdenkönnen“ (2019) zwar nicht die Gebärfähigkeit, aber die Möglichkeit der Schwangerschaft als felsenfesten Angelpunkt der Differenz begreift.
Eine dritte Variante stellen die Positionen materialistischer Feministinnen dar, die weder über die geschlechtliche Konnotation der körperlichen und sozialen Erfahrung „Gebären“ hinweggehen, diese aber auch nicht als feststehende Tatsache bestätigen. „Gebärfähigkeit“ ist in diesem Kontext häufig ein deskriptiver Begriff, eine Gegebenheit. Beispielsweise erwähnt Roswitha Scholz in „Der Wert ist der Mann“ (1992), dass sie vom Geschlechtsunterschied als Kulturprodukt ausgehe, nicht von biologischen Gegebenheiten und setzt dahinter in Klammern „z.B. Gebärfähigkeit“. Andrea Trumann gebraucht den Begriff in „Feministische Theorie“ (2002) ebenfalls an mehreren Stellen. Und in ihrem Artikel „Natürlich gesellschaftlich?“ in der feministischen Leipziger Zeitschrift „Outside the Box“ suchen Koschka Linkerhand und Charlotte Mohs nach „ungesellschaftlichen, unverfügbaren Momenten“ des Geschlechts, die, wie sie feststellen, „immer etwas mit Fortpflanzung, Gebärfähigkeit“ zu tun haben. Dem halte ich entgegen, dass das, was am unverfügbarsten aussieht, stets am gesellschaftlichsten ist. Der Begriff Gebärfähigkeit wird hier weder abstrakt anklagend, noch emphatisch oder beschreibend gebraucht, sondern als Gegenstand einer kritischen Befragung, welche die Geschichte der Erwartungen, Anrufungen und Zumutungen entfalten soll, die mit ihm für die damit markierten Frauen verbunden sind. Die Historikerin Atina Grossmann betitelte eines ihrer Bücher mit der Frage „When did biology become destiny“,[11] die man erweitern kann: Seit wann wird Biologie mit Gebärfähigkeit bezeichnet und was ist der Inhalt dieses Worts? Gebärfähigkeit ist keine bloße Substantivierung der Eigenschaft, dass Menschen schwanger werden, Kinder austragen und gebären können. In der Diskussion um die Gebärfähigkeit geht es nicht um die Entwicklung des Wissens und der Organisation medizinischer Geburtshilfe,[12] nicht um die weibliche Erfahrung des Gebärens,[13] und auch nicht um die Geburt als Metapher des Schöpfungsaktes oder für geistige und künstlerische Tätigkeit.[14] Es geht um die im Begriff der Gebärfähigkeit sedimentierte Geschichte, die aus dem schlichten Akt des Gebärens sowie dem Nicht-Gebären ein gesellschaftlich und politisch relevantes Potenzial gemacht hat. Woher kommt dieses Potenzial und wie konnte es zum Dreh- und Angelpunkt der Geschlechterdifferenz werden?
Dazu interpretiere ich einige markante Textbeispiele, die in die Darstellung meiner Funde zum Gebrauch des Begriffs eingebettet werden. Für eine Begriffs- oder Ideengeschichte ist mein Vorgehen zu spekulativ, für eine Genealogie zu brüchig und für eine Kulturgeschichte zu subjekttheoretisch und vom Begriff dominiert. Der Vorschlag lautet, Gebärfähigkeit als Gegenstand einer Naturgeschichte zu verstehen, wobei das keine traditionelle *Historia naturalis* meint, keine Untersuchung des lebendigen Kosmos und seiner Entwicklung, wie ihn die Naturforscher des 18. und 19. Jahrhunderts verstanden haben, und keine Historisierung oder erkenntnistheoretische Debatte moderner Natur- und Lebenswissenschaften. Es handelt sich auch nicht um die Geschichte dessen, was bei Hegel „zweite Natur“ heißt, von Lukács zur Bezeichnung der Verdinglichung ökonomischer Verhältnisse gebraucht. Am ehesten trägt die vorliegende Geschichte zur Bestimmung einer dritten Natur bei, deren kritische Theoretisierung ganz eigenen Schwierigkeiten unterliegt.[15] In seiner „Idee der Naturgeschichte“ charakterisierte Adorno 1932 die ihn interessierende Natur nicht als Äußeres, Lebendiges, Körperliches oder Materielles, sondern als Mythos:

> „Zur Erläuterung des Naturbegriffs ist zu sagen, daß es sich dabei um einen Begriff handelt, der, wenn ich ihn in die übliche philosophische Begriffssprache übersetzen wollte, am ehesten mit dem Begriff des Mythischen übersetzt werden könnte.“[16]

10 Für diese Position ist der Geschlechtskörper durch performative Sprechakte, Zwangsheterosexualität und Schönheitsnormen bestimmt, aber nicht durch die ihm angetragenen Reproduktionspflichten. Barbara Duden hatte Butlers Theorie in den 1990ern vorgeworfen, eine „Frau ohne Unterleib“ zu erschaffen (Die Frau ohne Unterleib. Zu Judith Butlers Entkörperung, in: Feministische Studien 11, 1993, S. 24-33).

11 New York: Monthly Review Press, 1984.

12 Siehe z.B. Edward Shorter, A History of Women‘s Bodies, New York: Basic Books, 1982 oder Marita Metz-Becker, der verwaltete Körper. Die Medikalisierung schwangerer Frauen in den Gebärhäusern des frühen 19. Jahrhunderts, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag, 1997. Außerdem: Barbara Duden, Der Frauenleib als öffentlicher Ort, München: Dt. Taschenbuch-Verlag, 1994; Lucia Aschauer, Gebärende unter Beobachtung. Die Etablierung der männlichen Geburtshilfe in Frankreich (1750-1830), Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag, 2019.

13 Siehe etwa Isabelle Azoulay, Die Gewalt des Gebärens. Streitschrift wieder den Mythos der glücklichen Geburt, München: Paul List, 1998; Cecilia Colloseus, Gebären–Erzählen. Die Geburt als leibkörperliche Grenzerfahrung, Frankfurt a.M.: Campus, 2018. Und siehe vor allem: Heft #3 der feministischen Leipziger Zeitschrift Outside The Box, das ganz dem Thema „Gebären“ gewidmet ist, www.outside-mag.de/issues/3/posts, Abruf am 15.2.2020.

14 Siehe z.B. Walter Benjamin im Denkbild „Nach der Vollendung“ über „die Entstehung großer Werke im Bild der Geburt“ (in: Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, S. 315-316), bei der das Weibliche zwar eine Rolle im Schöpfungsprozess spielt, aber dann mit der Vollendung abstirbt. Die Schöpfung, so Benjamin, gebiert dann den Schöpfer als „männlichen Erstgeborenen des Werkes“, der damit sein Dasein nicht der Natur, sondern „einem helleren Reiche zu danken habe“ (ebd., S. 316). Zur Interpretation dieses Bildes siehe Sigrid Weigel, Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur, Hamburg: rowohlt, 1990, S. 23-26. Siehe auch die Beispiele von Barbara Vinken (Wo Joseph war, soll Prometheus werden: Michelets männliche Mütter, S. 251-270) und Claudia Öhlschläger (‚Der Kampf ist nicht nur eine Vernichtung, sondern auch die männliche Form der Zeugung‘. Ernst Jünger und das ‚radikale Geschlecht‘ des Kriegers, S. 325-351) in: Christian Begemann, David E. Wellbery (Hg.), Kunst-Zeugung-Geburt. Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit, Freiburg i.B.: Rombach, 2002.

15 Worauf man in der Kritik der Geschlechterdifferenz gefasst sein muss, formulierte eine Freundin, *compagne de route*, im Mailwechsel treffend: „Die Verfasstheit dieser Gesellschaft treibt offenbar systematisch zu einer Verdrängung der Weiblichkeit *noch in ihrer theoretischen Erfassung.“*

16 Theodor W. Adorno, Die Idee der Naturgeschichte, in: Ders. Ge-

Adornos Verständnis von Mythos knüpft an jenes von Benjamin an, bei dem das Mythische Naturverfallenheit meint,[17] allerdings nicht im Sinne von „noch nicht die von Göttern volle Welt verlassen", sondern als aktives, gegenwärtiges Sich-selbst-zur-Natur-gemacht-Habens. In der „Idee der Naturgeschichte" wird Mythos anders verstanden, als es die spätere „Dialektik der Aufklärung" nahelegt, in deren Rezeption Mythos oft als eine in der Vergangenheit liegende Erzählung gelesen wird, die der Aufklärung zeitlich vorhergehe, wenn sie auch ihrerseits bereits Aufklärung war. In der „Idee einer Naturgeschichte" ist Mythos keine Erzählung, die mit Göttern, Glauben oder Religion im engeren Sinn zu tun hat: „Es ist damit gemeint das, was von je da ist, was als schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein die Geschichte trägt, in ihr erscheint, was substantiell in ihr ist."[18] Die geistige, wesenhafte oder körperliche Geschlechterdifferenz kann fast genauso beschrieben werden. Sie erscheint als schicksalhaft, als vorgegeben, sie ist nicht Geschichte, aber trägt sie, geriert sich als Substanz. Im Unterschied zu Adornos Gegenstand, dem Sein, ist sie allerdings weniger debattierbar. Das Sein ist der Grundbegriff ganzer Denksysteme, das Geschlecht als Kategorie hingegen fiel gemeinhin aus der Philosophie heraus (zu einer der Ausnahmen siehe unten). Die Differenz ist heute ein Mythos, der nicht die Form einer spezifischen Erzählung annimmt (außer man hielte die Gleichungen Mann-Keule-Jagd und Frau-Höhle-Kinder für eine Gründungsgeschichte), sie wird nicht berichtet, erörtert oder in konkreten Figuren dargestellt, wird nicht so auserzählt, dass sie Einspruch erlauben würde, sondern ist wortlose, wütend verteidigte Gewissheit. Sie bildet in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur keine Philosophie, sondern auch keinen Zusammenhang in der Zeit, aus sich heraus keine Geschichte, eher eine abseitige, untergründige Strömung, die weder gleichmäßig noch immer gleich sichtbar verläuft.[19] Sie erscheint als Ewiges, das von außen immer wieder neu in Bezug zur Geschichte zu setzen wäre, ohne zu versuchen, sie darin fest zu verankern. Naturgeschichte ist daher immanent spannungsreich und wäre als Denkbewegung, als wechselseitiges Herantragen von Natur an Geschichte und umgekehrt zu verstehen. Von der Technik her lässt sich mein Vorgehen am ehesten als Montage begreifen, mit der ich Splitter des von der Historie Abgespaltenen sammle und zu einer Naturgeschichte der Imagination arrangiere.

1. Vorgeschichte. Mit der Geburt vorhanden vorgestellt

Die grammatische Form der Gebärfähigkeit zeigt bereits, dass sie sich in mindestens zwei Abstraktionsschritten vom tatsächlichen „Gebären" entfernt hat. Sie ruft nicht den konkreten Vorgang der Geburt oder die Erfahrung der Gebärenden oder des Geborenen auf, sondern die (passive) Fähigkeit als Disposition zur Handlung. Die einzelne Person mit der Eigenschaft „gebärfähig" verfügt über die subjektive Bedingung als Kraft, „-fähig", den konkreten Vorgang, „gebär-", zu ermöglichen, einzuleiten und erfolgreich zu Ende zu bringen. Dieses Adjektiv wird zum Nomen, aus dem Potenzial des Individuums eine Potenzialität, eine „-keit". Die genaue etymologische Herkunft von „gebären" scheint nicht ganz klar zu sein, aber Wurzeln reichen bis ins Althochdeutsche.[20] Zedlers Universal-Lexicon aus der Mitte des 18. Jahrhunderts kennt neben der „Gebär-Mutter" das „Gebären auf dem Schooße" und „Gebären mit Aengsten".[21] Die „Fähigkeit" ist seit dem 15. Jahrhundert nachweisbar.[22] Adelungs Wörterbuch (1774-1786) kennt das Gebären, die Gebärerinn, den Gebährstuhl und die Bärmutter, aber kein „gebärfähig". Grimms Wörterbuch (1854-1960) kennt die Gebärfähigkeit ebenfalls nicht, dafür den Gebärer, den Vater, und die Gebärerin, die Mutter. Obwohl die Wortbestandteile vorhanden gewesen wären, um die „Gebärfähigkeit" zu bilden, konnte ich keinen Hinweis auf ihren Gebrauch im 18. Jahrhundert entdecken. Das ist ein Anzeichen dafür, dass die damit bezeichnete Sache noch nicht existierte.

Im aufklärerischen Denken des 18. Jahrhunderts wurde Weiblichkeit nicht daran festgemacht, dass diejenigen, die Frauen werden und sein sollten, Kinder bekommen können.[23] Die übliche geschlechtergeschichtliche Behauptung einer dichotomischen Zuordnung von Geist (oder: Kultur) zu Mann und Natur zu Frau ist überhaupt eher irreführend als hilfreich. Die körperliche Natur von Frauen spielte in der Philosophie der Aufklärung keine Rolle, weibliches Wesen wurde nicht durch körperliche Eigenschaften, Muskelschwäche, Körperbau oder gar Gebärfähigkeit festgelegt. Insofern hatten Frauen bzw. diejenigen, die sich als solche zu beweisen hatten, Teil an der allgemeinen, menschlichen Natur. Nicht am Körper, sondern am Geist wurde

sammelte Schriften Bd. 1, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973, S. 345-365, S. 345.

17 Walter Benjamin, Goethes Wahlverwandtschaften, in: Ders., Gesammelte Schriften I.1, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991, S. 123-201.

18 Theodor W. Adorno, Die Idee der Naturgeschichte, a.a.O., S. 346. Adorno sprach in dieser Skizze ausgehend von der „ontologischen Situation" (S. 346) seiner Zeit. Heutige Versuche das „Ineinander" (S. 354) von Natur und Geschichte zu denken, unterscheiden sich jedoch deutlich von dem, was Adorno im Gefolge von Heideggers Philosophie vor Augen hatte.

19 Über die Geschichtslosigkeit des Weiblichen siehe z.B. Silvia Bovenschen, Die Imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.

20 „Gebären", in: Wolfgang Pfeifer et al., Etymologisches Wörterbuch des Deutschen (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, www.dwds.de/wb/geb%C3%A4ren, Abruf am 17.2.2020.

21 Johann Heinrich Zedler, Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschafften und Künste, Bd. 10, Halle und Leipzig 1735, S. 456.

22 „Fähigkeit", in: Wolfgang Pfeifer et al., Etymologisches Wörterbuch des Deutschen (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, www.dwds.de/wb/F%C3%A4higkeit, Abruf am 17.2.2020.

23 Das Gebären der Erben war die zentrale Aufgabe von insbesondere adeligen Gattinnen, die bei Unfruchtbarkeit ins Kloster geschickt oder verstoßen werden konnten. Diese Aufgabe galt allerdings nicht als Charaktereigenschaft oder als Kennzeichen eines weiblichen *Wesens*. Die Wesenhaftigkeit ist eine Annahme der Moderne. Mittelalter-HistorikerInnen machen nicht selten darauf aufmerksam, dass „Gender" als Kategorie auf ihre Forschungsgegenstände nur dann passt, wenn es nicht im modernen, vereinheitlichten Sinn gedacht wird. Siehe z.B. Eugenio Riversi, Das Bündel der Gegensätze: Mathilde von Tuszien zur Überprüfung des begrifflichen Geflechts von Geschlechterrollen und Genderkonzept, in: Alina Bothe/Dominik Schuh (Hg.), Geschlecht in der Geschichte. Integriert oder separiert? Gender als historische Forschungskategorie, Bielefeld: transcript, 2014, S. 193-208, S. 203. Für einen Überblick zur Debatte um die Existenz bipolarer Geschlechter im Mittelalter siehe z.B. die Einträge „Gender Ideologies" und „Gender in History" in: Margaret Schaus (ed.), Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia, New York and London: Routledge, 2006, S. 308-312; 313-314.

die Geschlechterdifferenz verhandelt. Frauen hatten menschliche Natur als prinzipielle Voraussetzung freien Handelns, aber sie sollten sich anders als das männliche Subjekt zu dieser eigenen-gesellschaftlichen Natur verhalten. Sie sollten sich das Voranschreiten von der prinzipiellen Möglichkeit zur Wirklichkeit des Handelns verbieten, sollten andere für sich handeln lassen, ihren Verstand beschränken und ihrer Vernunft ihre Ausübung, das Beherrschen der Gegenstände, die Naturbeherrschung untersagen. Sie wurden weiblich durch eine Verstümmelung ihrer Subjektqualitäten, die sie betrauern konnten, aber in die sie einzuwilligen hatten. Ihre Geburt markierte jene einer Person, die zwar Mensch, aber abhängig und daher ausgeschlossen von den rechtlich Gleichen sein würde. Kein Wunder, dass sich Eltern eher Söhne wünschten, und kein Wunder, dass die feministische Kritik darauf aufmerksam gemacht hat, dass Weiblichkeit und Melancholie miteinander verwandt sind.[24]

Für den Bürger, das männliche Subjekt, wandelt sich die Bedeutung der Geburt am Ende des 18. Jahrhunderts ebenfalls radikal. Geburt prädestiniert nicht mehr zu Stand und Platz in der Welt („von Geburt"), in der aufklärerischen Kritik sollte Geburt Freiheit anzeigen. Der Mensch sei „frei geboren" wurde von Rousseau bis zur Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte verkündet. „Die allen gemeinsame Freiheit ist eine Folge der Natur des Menschen", heißt es im „Contrat Social".[25] Die Geburt und die Natur des Menschen sind aber nicht so zu verstehen, dass sie Freiheit begründen würden. Freiheit sollte nämlich nur sich selbst zur Voraussetzung haben, weil sie sonst ihrem Begriff widersprechen würde. Geburt war daher auch Selbstschöpfung. In der „Kritik der reinen Vernunft" (1781) kommt die Vernunft natürlich aus sich selbst, als „Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein".[26] Die konkreten Individuen werden, im Unterschied zur reinen Vernunft, geboren und müssen sich Vernunft und Verstand ganz offensichtlich erst aneignen. Aber selbst die pädagogischen Werke, allen voran Rousseaus „Émile" (1762), tragen Züge der Selbstbegründung. Der Zögling Émile hat, ähnlich seinem Schöpfer, keine Mutter, die an seiner Erziehung und seinem Werdegang teilnimmt. Woher kam die Vernunft letztendlich? Gebiert sie sich selbst oder wird sie geboren? Das Problem des Anfangs behandelte Kant z.B. in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793/94), wo er die Ursachen für die Annahme oder Zurückweisung moralischer Maxime diskutierte. Das Einverständnis mit dem sittlichen Gesetz, die Fähigkeit, zwischen gut und böse zu unterscheiden, setzt Vernunft und das Potenzial zur freien Handlung voraus. „Angeboren" kann demnach nicht bedeuten, dass Natur der erste Grund der Vernunft ist. Dieser erste Grund muss „unerforschlich" bleiben. Was bedeutet dann die Geburt?

> „Wir werden also von einem dieser Charaktere (der Unterscheidung des Menschen von andern möglichen vernünftigen Wesen) sagen: er ist ihm angeboren, und doch dabei uns immer bescheiden, daß *nicht die Natur* die Schuld derselben (wenn er böse ist), oder das Verdienst (wenn er gut ist) trage, sondern daß *der Mensch selbst Urheber* desselben sei. Weil aber der erste Grund der Annehmung unsrer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkür liegen muß, kein Factum sein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte: so heißt das Gute oder Böse im Menschen (als der subjective erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime in Ansehung des moralischen Gesetzes) bloß in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird und *so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden vorgestellt wird: nicht daß die Geburt eben die Ursache davon sei.*"[27]

Der Grund für die Vernunftfähigkeit ist nicht die Natur, nicht die Geburt selbst, er ist aber auch nicht aufgehoben in einem Akt grundloser Selbstschöpfung. Die Akteure der letzten beiden Zeilen von Kants Fußnote sind unscharf: Wer stellt sich zugleich mit der Geburt eines Menschen das Vorhandensein seiner Kapazität zur Moral vor? „Es wird vorgestellt" verweist offensichtlich auf die Tätigkeit ungenannter anderer. „Angeboren" heißt nicht eine auf den Mutterleib (oder die Gene) zurückzuführende körperliche oder geistige Eigenschaft, sondern meint eine Grundannahme von zweiter Seite, die sich hinter der unpersönlichen Passivkonstruktion „es wird vorgestellt" verbirgt. Die Geburt des Einzelnen ist hier keine *creatio ex nihilo* wie die der Vernunft, aber auch kein „Factum", das als Ursache kausal eine Wirkung hervorrufen würde. „Geburt" bezeichnet den Moment, in dem die Vorstellung der Freiheit des Geborenen beginnt. Was das ungenannte grammatische Subjekt des Satzes dazu motiviert, die Freiheits-Unterstellung zu tätigen, lässt Kant offen. Das Gebären als Tätigkeit spielt für die Bestimmung des vernünftigen Subjekts keine Rolle, die Geburt schon. Für den mensch-männlichen Einzelnen ist seine eigene Geburt im Lichte des aufgeklärten Denkens der Augenblick, in dem ihm Freiheit zugesprochen wurde.

Was bei Kant mit der Geburt angedeutet, aber nicht benannt wird – der Akt des Gebärens, die Rolle der Weiblichkeit für die Bildung des Subjekts –, findet bei Hegel seinen expliziten Platz im Voranschreiten des Weltgeistes. In der „Phänomenologie des Geistes" (1807) taucht zwar die Geburt nur metaphorisch auf (etwa als „eine Zeit der Geburt und des Übergangs" oder als „Geburtsstätte des Protestantismus"), weil es im absoluten Idealismus keinen Moment geben kann, in dem das einzelne Individuum vielleicht noch nicht vernünftig war. Dafür findet die Weiblichkeit im Werdegang des Ganzen ihren Platz, als Vorsteherin der Penaten, der Hausgötter, und als Element des Allgemeinen, welches sie „in der Kontinuität seiner Flüssigkeit aufgelöst erhält."[28] Das Gemeinwesen, das menschliche Gesetz, das Allgemeine, in dessen kontinuierlicher Flüssigkeit die Weiblichkeit sich aufgelöst erhält „erzeugt sich an dem, was es unterdrückt und was ihm zugleich wesentlich ist, an der Weiblichkeit überhaupt seinen inneren Feind."[29] Die Formulierung vom „inneren Feind" ist wohlbekannt, ebenso wie Hegels Gesamtcharakterisierung dieser Situation, in der sich das Allgemeine an der Weiblichkeit herstellt, erst realisiert und diese zugleich unterdrückt, d.h. sie wiederum realisiert: Das ist, so Hegel, „die

24 Luce Irigaray, Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.

25 Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart: Reclam, 2003, S. 6.

26 Immanuel Kant, KrV, A765 / B793.

27 Immanuel Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B8, Hervorhebung KK.

28 G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S. 352.

29 Ebd.

ewige Ironie des Gemeinwesens."[30] Seinen „inneren Feind" lässt der sich zu absoluter Identität schraubende Weltgeist im Zuge dieser Selbstbewegung problemlos auch wieder verschwinden. Überraschend ist daher, dass die Weiblichkeit in diesem Werk überhaupt auftaucht und die erstaunliche Rolle zugesprochen bekommt, zumindest auf unterster Stufe das zu sein, woran sich das Allgemeine erzeugt. Diese Fähigkeit wird dem Weiblichen nicht verziehen: Weibliches und Gemeinwesen/Allgemeines sind unversöhnliche Feinde.

2. 1838. Gebärfähigkeit der bürgerlichen Frau

Die bürgerlichen Philosophien nach Hegel wenden sich von den Vertragstheorien, die notwendigerweise einen Anfang annehmen, ab. An die Stelle der revolutionär sich setzenden Vernunft treten im Historismus, im Positivismus oder im anthropologischen Materialismus evolutionär[31] sich entwickelnde Geschichte, Traditionen oder Fakten. Auguste Comte prägte 1838 den Begriff der Soziologie als sozialer Physik, die ein definitives Ende des revolutionären Zustandes herbeiführen und die Krise aufheben sollte. Ursprung und Metaphysik sollten, freilich auf eigener Grundlage, überwunden werden, ersetzt durch eine geometrisch bestimmbare Gesetzmäßigkeit sozialer Tatsachen, die in der Vergangenheit angelegt waren und in der Zukunft vorhersehbar sind. Überraschenderweise ist der Platz der Frauen in diesem Denken zentral: Sowohl bei Comte als auch bei seinem Lehrer Saint-Simon fand eine regelrechte Überhöhung des Weiblichen im Kontext der Menschheitsentwicklung statt, besonders im jeweiligen Spätwerk beider Denker, das den Entwürfen einer positiven Religion gewidmet ist. Im vierbändigen „Systeme de politique positive, ou traite de sociologie, instituant la religion de I'humanite" (1851-1854) bekommt das Weibliche die Rolle des Schöpfers. Darin heißt es, dass

> „der Mann nur ein Geringes zur Entstehung neuer Menschen bei[trägt], die Frau hingegen fast alles. Es ist denkbar, dass der Beitrag des Mannes durch andere Mittel ersetzt werden kann, so daß die Frau weitgehend unabhängig von der männlichen Zeugung wird."[32]

Comte, so eine Einführung, schwelgte in der Verehrung der Frau:

> „Die Frauen gelten als die engsten und wirksamsten Bündnispartner der positiven Philosophie beim Übergang zum neuen Regime und bei seiner Ausgestaltung. In den bisherigen Revolutionen sei das entscheidende Element einer wahrhaft menschlichen Ordnung noch nicht ins Spiel gekommen: ‚Die weibliche Revolution' (Catéchisme, 32)."[33]

Unter den Saint-SimonistInnen, den AnhängerInnen Saint-Simons, entstand 1832 mit „La femme libre" die erste feministische Publikation überhaupt. Ihr Schicksal innerhalb der saint-simonistischen Bewegung zeigt allerdings, dass die Integration des Weiblichen in die soziale und politische Theorie des Positivismus zuungunsten der realen Frauen ausging, die sich gegen die verehrenden und verheerenden Zuschreibungen zu Wehr setzen mussten.[34]

Das Weibliche hat in den 1830er Jahren erstmals systematisch Eingang in das philosophische Denken gefunden. Sogar die Frauen waren, wenn auch bloß im Rahmen einer kleinen, heutzutage fast vergessenen, positivistischen und frühsozialistischen Bewegung in Europa als politische Akteurinnen in Erscheinung getreten.[35] Wichtiger noch: Weiblichkeit war nicht mehr bloß als „innerer Feind" bestimmt, sondern als unerlässlich für den Fortgang in das positive Stadium der Gesellschaft. In dieser Zeit entsteht das Wort „Gebärfähigkeit". Ich habe es zum ersten Mal in einem Handbuch der Staatsarzneikunde von 1838 gefunden.[36] Es bezeichnet dort „die Fähigkeit die mittels eines fruchtbaren Beischlafes empfangene Frucht am regelmässigen Ende der Schwangerschaft glücklich zur Welt zu bringen."[37] Die sogenannte Staatsarzneikunde war aus der aufklärerisch-absolutistischen „medicinischen Policey", dem ersten öffentlichen Gesundheitswesen, und der Rechtsmedizin hervorgegangen und bezeichnet die „für die Zwecke des Staates angewandte Medizin".[38] Dazu gehörten die Bekämpfung von Seuchen oder sexuell übertragbaren Krankheiten, Regelungen für Bestattungen und Wasserversorgung, Impfkampagnen, die Aufsicht über die medizinische Profession, die Einrichtung von Krankenanstalten, die Beurteilung von Zurechnungsfähigkeit und andere medizinische Aufgaben im Rahmen der Justiz. Bedeutsam ist vor allem jene Funktion der Staatsarzneikunde, die bereits bei der „medicinischen Policey" einen zentralen Stellenwert einnahm und in

30 Ebd.

31 Laut Ernst Benz entstammt die „Evolution" nicht dem naturwissenschaftlichen, sondern dem politischen Sprachgebrauch: „Der Begriff der Evolution ist in die deutsche philosophische Begriffssprache und in das allgemeine wissenschaftliche Bewußtsein in Deutschland erst am Ende des 18. Jahrhunderts als dialektischer Gegenbegriff zu Revolution eingeführt worden" (Ernst Benz, Theologie der Evolution im 19. Jahrhundert, in: Mann, Gunter (Hg.): Biologismus im 19. Jahrhundert. Vorträge eines Symposions vom 30. bis 31. Oktober 1970 in Frankfurt/Main, Stuttgart: Enke, 1973, 43-72, S. 43).

32 Auguste Comte, Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de I'humanité. Bd. IV, Paris: Carilian-Goeury und Dalmont, 1854, S. 68, zit. nach Werner Fuchs-Heinritz, Auguste Comte. Einführung in Leben und Werk, Opladen und Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998, S. 263.

33 Werner Fuchs-Heinritz, a.a.O., S. 237.

34 Siehe Skadi Sirii Krause, Die Saint-Simonistinnen, in: ZPTh, Jg. 9, Heft 1, 2018, S. 73-87; sowie mein Kommentar dazu: Karina Korecky, Die Geburt der Frauenbewegung. Skadi Siiri Krauses ZPTH-Artikel in der Diskussion, www.theorieblog.de/index.php/2018/12/die-geburt-der-frauenbewegung-skadi-siiri-krauses-zpth-artikel-in-der-diskussion/, Abruf am 14.2.2020.

35 Zur Vernetzung des Saint-Simonismus in Europa siehe Paola Ferruta, Die Saint-Simonisten und die Konstruktion des Weiblichen (1829-1845). Eine Verflechtungsgeschichte mit der Berliner Haskala, Hildesheim: Georg Olms, 2014.

36 Ich kann nicht ausschließen, dass es frühere Erwähnungen gibt. Allerdings habe ich es weder in älteren Büchern über die medizinische Polizei (z.B. Huszty von Raszynya und Zacharias Gottlieb, Discurs über die medicinische Polizei, 1786) noch in älteren Schriften zur Staatsarzneikunde entdeckt (z.B. Justus Christian von Loder, Anfangsgründe der medicinischen Anthropologie und der Staatsarzneykunde, 1793).

37 Friedrich Julius Siebenhaar, Enzyklopädisches Handbuch der gesammten Staatsarzneikunde für Ärzte und Rechtsgelehrte, Leipzig, 1838, S. 530.

38 Ernst Buchner, Die neuere Literatur der medicinischen Polizei, in: Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Bd. 10, 1868, S. 509-536, S. 509.

Überblicks- und Handbüchern meist an erster Stelle diskutiert wurde: die Sorge um Zeugung und Nachwuchs, um die Stiftung fruchtbarer Ehen. Der Staatsarzneikunde und ihrer Vorgängerin, der medizinischen Polizei, war es um die Kontrolle und Berechnung, Vermehrung und Qualität der Größe „Bevölkerung" zu tun und darin zuvörderst um das Vermögen oder Unvermögen der Menschen zur Zeugung. Kinder bekommen zu können oder nicht, war und ist keine etwa dem Krebs oder einer Infektion vergleichbare Krankheit. Ein medizinisches Problem wird dieser Umstand in der öffentlichen Diskussion erst im Lichte des Staates. Im Kontext der merkantilen medizinischen Polizei wurde die Fruchtbarkeit allerdings noch nicht begrifflich und wesenhaft nach dem Geschlecht geschieden. In Johann Peter Franks sechsbändigem „System einer vollständigen medicinischen Polizey" (1779–1819), dem Hauptwerk des durch ihn mitdefinierten Feldes, heißt es explizit:

> „So offenbar es aber auch den Anschein hat, daß das weibliche Geschlecht weniger fruchtbar ist, als das männliche, so muß man doch nach aller Erfahrung annehmen, daß bey der ziemlich erwiesenen Gleichheit der Geschlechter im Großen die Fruchtbarkeit gleich ist."[39]

Etwa 20 Jahre später ist es mit der Gleichheit in Sachen Fruchtbarkeit vorbei. 1827 wurde das menschliche Ei entdeckt, das 1839 als Eizelle bestimmt wurde. Im selben Jahr, in dem die Gebärfähigkeit auftauchte, 1838, erschien eine medicinisch-juridische Abhandlung mit dem Titel „Das weibliche Gebär-Unvermögen".[40] Dieses weibliche Unvermögen ist hier wie gesagt kein individual-medizinisches Problem (und insofern auch nicht in den zeitgenössischen Lexika der praktischen Medizin zu finden), sondern ein juristisches: Der Gerichtsmediziner untersucht diese Eigenschaft, wenn „von der Ehestandsfähigkeit einer Person die Rede ist",[41] eine Frau mit Verweis auf gesundheitliche Gründe den ehelichen Beischlaf verweigert oder ein Ehemann, „dem es an einem Erben gelegen ist, auf Scheidung klagt, weil seine Gattin zwar schwanger werde, aber kein ausgetragenes oder lebendes Kind zur Welt bringe."[42] Erwähnt werden sollte an dieser Stelle, dass es sich bei der hier erwähnten Medizin im Staatsdienst nicht um eine biopolitische Erscheinung handelt. Der Nachteil des Foucaultschen Biopolitik-Begriffs ist sein unhistorischer Gebrauch, der von der Antike bis ins 20. Jahrhundert eine Gleichheit oder zumindest Ähnlichkeit von Form und Inhalt eines Phänomens, in Foucaults Worten: eines Macht-Wissen-Komplexes, behauptet, die sich meiner Ansicht nach erst im Nachhinein herstellt. Es kommt mir nicht auf einen unspezifischen „Zugriff des Staates" auf „Natur" oder gar „Leben" an, sondern zum einen auf die Wünsche, Begriffe und Konzepte, die diesem Zugriff zugrunde liegen, und zum anderen darauf, nicht zu vergessen, dass „Staat" im Laufe der Geschichte sehr Unterschiedliches meinte. Mit anderen Worten: weder „Bio" noch „Politik" blieben sich gleich. Das anzunehmen, verdeckt wichtige Brüche und Differenzen. Die medizinische Polizei ist kein biopolitisches Regime, genauso wenig wie Thomas Malthus' Bevölkerungsgesetz bereits Sozialdarwinismus war oder die im Merkantilismus geforderte staatliche Aufsicht über die Handwerker und Zünfte Staatskapitalismus genannt werden könnte. Die „öffentliche Hygiene" des 18. Jahrhunderts ist keine Rassenhygiene, die Bevölkerung des Merkantilismus keine Volksgemeinschaft.[43]

Welches Interesse hat die sich etablierende bürgerliche Gesellschaft an einer staatlichen Aufsicht über die Ehe? Auf der Hand liegt, dass diese „Aufsicht" nicht direkt ausgeübt wurde. Die Ehe ist, heißt es in der Abhandlung über das weibliche Gebär-Unvermögen, „kein zur Kinder-Fabrication vom Staate eingerichtetes ‚politisches Institut'".[44] Der Staatszweck vermittelte sich durch die Familie und diese durch die Vernunft der einzelnen Bürger, die – anders als Kant – sich nicht als gründend, sondern als Glied einer bereits existierenden Kette der Tradition verstanden. Ihr Erbe setzt sie als Subjekte fort, sie verlängern das automatische Subjekt Kapital in die Zukunft. In diesem Prozess spielt die gebärende Ehefrau eine wesentliche vermittelnde Rolle. Ihre Gebärfähigkeit ist die Prognose der möglichen Kinder des Bürgers. Nicht am Ende ihres Lebens blickt sie zurück: Wie viele Kinder habe ich gehabt? Am Beginn ihres Daseins als dasjenige, an dem sich der vernünftige Mensch-Mann bilden, weil fortsetzen kann, gilt es von dritter Seite festzustellen: Wird sie empfangen, wird die Frucht Schwangerschaft und Geburt überleben? Der Begriff der Gebärfähigkeit zeigt an, dass es nicht um die Geburtenzahl *post festum* geht, um die tatsächlich geborenen Kinder, sondern um die künftigen, die Wette auf die Zukunft. Gebärfähigkeit bezeichnet die medizinisch kalkulierbare Bedingung der Fortsetzung des Subjekts via Familie und damit der in das Bestehen des Staates integrierten Weiblichkeit. Kants Geburtsszenario, mit der die Freiheit zugleich im Menschen vorhanden vorgestellt wird, bekommt eine bis dahin unsichtbare Mitspielerin: Ist die Frau dazu fähig, die Vernunft- und Freiheitsunterstellung via Geburt zu sichern?

3. 1848. Der Eierstock stiftet Generationen

Kants unerforschlicher Grund, die die Geburt begleitende Vor-

39 Johann Christoph Fahner (Hg.), Johann Peter Francks System einer vollständigen medizinischen Polizey. In einem freyen Auszuge mit Berichtigungen, Zusätzen und einer besonderen Einleitung, Berlin: Friedrich Vieweg, 1792, S. 53-54.

40 Friedrich Adolph Wilde, Das weibliche Gebär-Unvermögen. Eine medicinisch-juridische Abhandlung zum Gebrauch für practische Geburtshelfer, Aerzte und Juristen, Berlin: Nicolai'sche Buchhandlung, 1838.

41 Friedrich Julius Siebenhaar, a.a.O., S. 530.

42 Ebd.

43 Selbst wenn Positionen des utilitaristischen Kameralismus sich, besonders wenn sie aus dem Kontext gerissen werden, wie eine Vorwegnahme nationalsozialistischer Eugenik anhören. So, wenn z.B. Johann Peter Frank vom Interesse des Staates an einer gesunden Bevölkerung schrieb: „Gebrechliche, kranke, sieche und elende Menschen sind blos als müßige Kostgänger des Landes anzusehen, deren Unterhalt der arbeitenden Menschenklasse zur Last fällt." (Johann Christoph Fahner (Hg.), Johann Peter Francks System einer vollständigen medizinischen Polizey. a.a.O, S. 1). Adressat der medizinischen Polizei war aber das aufgeklärte Individuum, das sich qua Einsicht in das Naturrecht als vernünftiger Untertan verhält. Die Rassenhygiene richtet sich demgegenüber an einen dem „Leben" sich bewusstlos ergebendes Einzelnes, das „hineingehangen in einen Lebensprozeß höherer Ordnung [schien], von dem es nur ein winziger, rasch vergänglicher Teil war, über den das höhere Leben in unverminderter Kraft und Dauer hinwegrauschte." (Ploetz, Alfred: Der Begriff Rasse und Gesellschaft und einige damit zusammenhängende Probleme, in: Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1911, S. 111-136, S. 112-113).

44 Friedrich Adolph Wilde, a.a.O., S. 336.

stellung der Freiheit und Hegels in der Flüssigkeit des Allgemeinen aufgelöste, beinahe unkenntlich gemachte Weiblichkeit werden im 19. Jahrhundert zum kenntlichen, der Erforschung zugänglichen Grund. In der Religion des Positivismus wird die Weiblichkeit zur messianischen Heilsbringerin verklärt, die den Übergang von Revolution zu gleichmäßiger Entwicklung, Fortsetzung und Tradition, garantiert. In der Gebärfähigkeit, Anzeige des weiblichen Potenzials zur Fortsetzung des Bestehenden, äußern sich gesellschaftliche Bedürfnisse im Medium der Medizin. Ein weiteres prominentes Beispiel für den politisch formierten weiblichen Körper als Organ der Reproduktion des sich etablierenden Bürgertums ist die Rede des Mediziners Rudolf Virchow vor der Berliner Gesellschaft für Geburtshilfe, die er am 11. Januar 1848 hielt. Sie trägt den Titel „Der puerperale Zustand. Das Weib und die Zelle".[45] Was diese Rede berühmt gemacht hat, ist ihr philosophischer Charakter. In ihrem Zentrum steht die Eizelle, ein Erkenntnisobjekt, das – so Virchow – keinesfalls metaphysisch zu verstehen sei, sondern als positives Faktum. Die Spekulation, grenzt sich Virchow ganz im Sinne des Positivismus von den Hegelianern ab, habe ausgedient und der Physiologie Platz zu machen, die damit zur Erbin der philosophischen Systeme wird. Wie die Philosophie vor ihr erheben die Physiologie und ihre Unterabteilung, die Gynäkologie, den Anspruch, die Frage aller Fragen beantworten zu können. Zuerst aber muss sie ihren Rivalen zur Seite räumen, das „Schreckbild", wie Virchow sagte, „des Kerls, der speculiert."[46] Wenn sie dann „endlich der Speculation keinen Raum mehr lassen wird", kann sie ihre „grosse Bedeutung für die Geschichte des Menschengeistes" erfüllen und an den „grossen Fragen Theil" nehmen.[47] Dabei geht es um das Zusammenwirken der Geschlechter für die Weitergabe, das Erbe, also um alles:

> „Die Beziehung des Mannes und des Weibes zur Eizelle zu erkennen, heisst fast so viel als alle jene Mysterien zu lösen. Die Entstehung und Entwickelung der Eizelle im mütterlichen Körper, die Uebertragung körperlicher und geistiger Eigenthümlichkeiten des Vaters durch den Samen auf dieselbe, berühren alle Fragen, welche der Menschengeist je über des Menschen Sein aufgeworfen hat."[48]

Aus dem Unerforschlichen der Denklogik auf Basis des Ausschlusses des Weiblichen wird hier eine noch nicht jetzt, aber bald beantwortbare Forschungsfrage der Gynäkologie, in deren Zentrum das Problem des Trägers der Übertragung steht. Virchow ist dabei nicht ein bescheidener Mediziner, der sich auf eng umgrenztem Gebiet bewegt, sondern ein liberaler Entdecker der Mysterien menschlichen Ursprungs und Transmission. Der „subjective Grund des Gebrauchs der Freiheit" (Kant) als Natur des Menschen ist das Verhältnis zur Eizelle, die die Mutter hervorbringt und auf die der Vater Eigenschaften transferiert. Hatte die reine Vernunft noch das Moment der Selbstschöpfung, findet hier eine Integration des Weiblichen statt, das an der einst geschlechtslosen Natur des Menschen und an der Reproduktion des Subjekts – „des Menschen Sein" – nunmehr explizit beteiligt wird. Im letzten und bekanntesten Ausschnitt des Textes erfolgt die damit notwendige Bestimmung des Weiblichen. Physiologisch ist das Weib „eben nur Weib durch seine Generationsdrüse",[49] womit Virchow den Eierstock bezeichnet, der die definierende Rolle des Uterus ablöste. Das Geschlecht, das im 18. Jahrhundert auf den Charakter zurückgeführt wurde, hat sich zum Ausfluss des Eierstocks gewandelt, den Virchow als Drüse bezeichnet. Eine Drüse sondert Sekrete ab, wortwörtlich stiftet sie die Generation, ein genealogischer Begriff, der nicht nur eine chronologisch-vertikale Alterskohorte bezeichnet, sondern auch Individuen, die im gleichen Abstand zu einer Abstammungslinie aus der Vergangenheit und in die Zukunft stehen. Die Generationsdrüse sondert eine flüssige Gesamtheit in linearer Zeit ab. Bei Hegel war es umgekehrt, da sonderte das männliche Gesetz eine Flüssigkeit ab, die die Götter der Weiblichkeit aufgezehrt in sich erhält. Die Weiblichkeit war bei Hegel nur das, woran sich Gesetz und Vernunft bilden und was sie dann hinter sich lassen – der Weltgeist bewegt sich schlussendlich aus sich selbst heraus. Bei Virchow, der zwar auch von der Übertragung geistiger und körperlicher Fähigkeiten spricht, hat das Weibliche eine zentrale Funktion in der Fortpflanzung, womit nicht bloß die kreatürliche gemeint ist, sondern die Antwort auf „alle Fragen, welche der Menschengeist je über des Menschen Sein aufgeworfen hat".

Von einem Ausschluss des Weiblichen oder seiner Unterdrückung, seiner Unsichtbarmachung oder seines Verschweigens kann man hier nicht reden, ganz im Gegenteil. Allerdings hat die symbolische Integration der Imagination einen hohen Preis für die realen Frauen. Die Anerkennung ihrer Rolle in der Lösung der Mysterien der Menschheit, der Reproduktion des Subjekts (das als bürgerliches zwei Monate nach Virchows Rede den Aufstand gegen Friedrich Wilhelm IV. probte), hat eine Kehrseite. „Alles, was wir an dem wahren Weibe Weibliches bewundern und verehren, ist nur eine Dependenz des Eierstocks", deklariert Virchow zum Abschluss seiner Ansprache. „Wir bewundern" und „wir verehren", aber „nur eine Dependenz" insistiert auf Entzauberung und ist bereits der Auftakt zu einer systematischen Frauenfeindlichkeit und Verachtung den konkreten Frauen gegenüber, wie sie die bürgerliche Gesellschaft bis dahin nicht gekannt hat. Sie gipfelt in den Studien von Medizinern ab etwa 1870, die sich mit Verweis auf körperliche Unzulänglichkeiten gegen die Zulassung von Frauen zum Studium aussprechen. Einen der negativen Höhepunkte dieser Art bildete die vom Leipziger Neurologen Paul Julius Möbius 1900 entwickelte

45 Puerperal heißt das Wochenbett (Puerperium) betreffend.

46 Rudolf Virchow, Der puerperale Zustand. Das Weib und die Zelle, in: Ders., Gesammelte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medizin, Frankfurt a.M.: Meidinger Sohn & Comp., 1856, S. 735-779, S. 737.

47 Ebd.

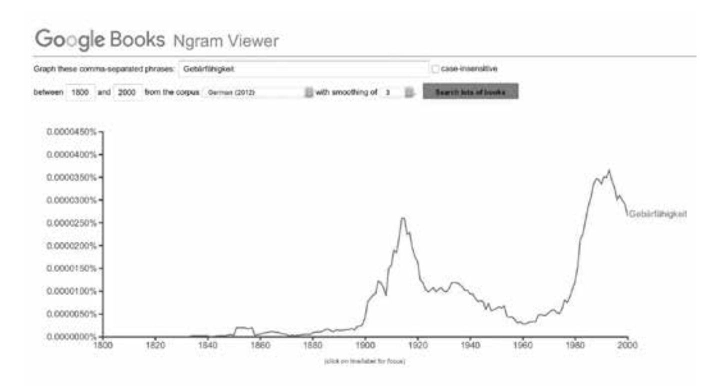
48 Ebd.

49 „Das Weib ist eben nur Weib durch seine Generationsdrüse; alle Eigenthümlichkeiten seines Körpers und Geistes oder seiner Ernährung und Nerventhätigkeit: die süße Zartheit und Rundung der Glieder bei der eigenthümlichen Ausbildung des Beckens, die Entwickelung der Brüste bei dem Stehenbleiben der Stimmorgane, jener schöne Schmuck des Kopfhaares bei dem kaum merklichen, weichen Flaum der übrigen Haut, und dann wiederum diese Tiefe des Gefühls, diese Wahrheit der unmittelbaren Anschauung, diese Sanftmuth, Hingebung und Treue – kurz, Alles was wir an dem wahren Weibe Weibliches bewundern und verehren, ist nur eine Dependenz des Eierstocks [Fußnote: Chéreau (Maladies des ovaires S. 72. 91) urgirt mit vollem Recht, dass es ganz falsch gewesen sei, immer den Uterus als das eigentlich cliaraktoristische Organ hervorzuheben und mit van Helmont zu sagen: Propter solum uterum mulier est id quod est. Der Uterus, als ein Teil der Geschlechtswege, des Leistungsapparates ist eben nur ein Organ secundärer Bedeutung.]" (ebd., S. 747).

Formel vom „physiologischen Schwachsinn des Weibes“, deren Natur sich damit bemerkenswert weit von den melancholischen Umschreibungen der Aufklärer entfernt hat. Nicht, dass es um 1900 keine vom Weiblichen schwärmenden Romantiker gegeben hätte, aber der generelle öffentliche Ton gegenüber den Frauen hat sich geändert. Die Frauenrechtlerin Hedwig Dohm kommentierte: „Nachdem der schöne alte Herr Möbius dem Weibe die lange Liste ihrer tierähnlichen Qualitäten entrollt hat, setzt er mit goldiger Naivität hinzu: ‚Sehen wir uns auch genötigt, das normale Weib für schwachsinnig zu erklären, so ist damit doch nichts zum Nachteil des Weibes gesagt.‘ Kleiner Schäker!“[50]
Die Anerkennung der weiblichen Rolle in der sexuellen Reproduktion ging mit einem Anstieg der Frauenfeindlichkeit einher. Die Gebärfähigkeit, Wette auf die Zukunft des Subjekts und seiner Freiheit, und ihre zellulare Voraussetzung, erzwangen von den realen Frauen, sich entsprechend der Imagination zu verhalten,[51] standen dabei doch bestehende und künftige Generationen auf dem Spiel.
Die Gebärfähigkeit wechselt um 1900 das Register und findet aus dem spezialisierten Kontext der Staatsarzneikunde heraus Eingang in medizinische Ratgeber für die Allgemeinheit. 1901 findet sich das Adjektiv „gebärfähig“ in einem Aufklärungsbuch für Eheleute. Zuerst taucht es darin im Kontext der Empfängnisverhütung auf, vier Seiten später wird die gebärfähige Frau bereits explizit mit dem gesellschaftlichen Ganzen verbunden – in Form einer Warnung vor zu vielen Kindern, die aber nicht der einzelnen Frau, sondern „dem Volke und der Menschheit einen schlechten Dienst erweisen.“[52] Rund zehn Jahre später taucht „Gebärfähigkeit“ direkt im politischen Diskurs auf.

4. 1918. Gebärfähigkeit wird politisch

Sucht man nach „Gebärfähigkeit“ im Google Ngram Viewer[53], zeigen sich zwei quantitative Höhepunkte des Wortgebrauchs: rund um den Ersten Weltkrieg und am Ende der 1980er, Beginn der 1990er Jahre.
Seit Ende des 19. Jahrhunderts waren die deutschen Geburtenziffern kontinuierlich gesunken und rund um 1912 wurde



der „Geburtenrückgang“ prominentes Thema von Medizinern, Ökonomen und Rassenhygienikern und im Ersten Weltkrieg schließlich „*die* Zukunftsfrage Deutschlands“.[54] Wichtiger als die faktischen Zahlen und Daten war natürlich die ihnen verliehene Bedeutung, die Wahrnehmung von Stärke oder Schwäche des Volkskörpers – und damit verschmolzen: der Einzelnen – in der Geburtenzahl. Bekommt das nationale *Wir* viele Kinder, bestehe *Ich* im nationalen Konkurrenzkampf, in dem sich die Freiheit des vernünftigen Individuums in „das Ideal der Größe und der Macht des Staates”[55] verwandelt hat. In diesem Kontext überrascht es kaum, wenn am Ende des Ersten Weltkrieges die „Gebärfähigkeit“ in den Protokollen der Verhandlungen des Deutschen Reichstages zu finden ist. Am 4. Juli 1918 stand der Entwurf eines „Gesetzes gegen Unfruchtbarmachung und Schwangerschaftsunterbrechung“ zur Debatte.[56] Zur Begründung hieß es: Die „Bekämpfung des Geburtenrückgangs“, die eine zentrale „Bedeutung für den Wiederaufbau der deutschen Volkskraft“ hat, „erfordert auch besonders gesetzliche Maßnahmen gegen die Beseitigung der Zeugungs- und Gebärfähigkeit und gegen Schwangerschaftsunterbrechungen.“[57] Die Kriegsverluste und der „starke Geburtenausfall“ müssen ausgeglichen werden, wobei es sich um eine nationale Pflicht der Einzelnen handelt. Es wurde zwar von der Fruchtbarkeit beider Geschlechter gesprochen, aber im nächsten Moment sind es nur die Frauen, die „selbstsüchtig“ keine Kinder bekommen wollen. Die nationale Reproduktion hängt an den Frauen: „Fälle zur Beseitigung der Zeugungskraft des Mannes sind selten und würden für sich allein ein gesetzliches Einschreiten nicht bedingen“.[58] Weil es aber unfair der gesetzlich festgelegten „vaterländischen Pflicht der Frauen“ gegenüber wäre, den Mann aus der Verantwortung zu lassen, und weil ein Verbot der weiblichen Sterilisation einen Anstieg der männlichen nach sich ziehen könnte, wurde auch die

50 Hedwig Dohm, Die Antifeministen. Ein Buch der Verteidigung, Berlin: Dümmer, 1902, S. 67.

51 Tun sie das nicht, droht Vermännlichung und ein hartes Urteil: „Man nehme den Eierstock hinweg, und das Mannweib in seiner hässlichsten Halbheit mit den groben und harten Formen, den starken Knochen, dem Schnurrbart, der rauhen Stimme, der flachen Brust, dem missgünstigen und selbstsüchtigen Gemüth und dem schiefen Urtheil steht vor uns“ (Rudolf Virchow, a.a.O., S. 747).

52 Reinhold Gerling, Was muß man vor der Ehe von der Ehe wissen? in: Ders. et al, Das große Aufklärungswerk für Braut- und Eheleute, Dresden: Gutenberg, 1933 [1901], S. S. 207-316, S. 303. 1906 findet die „Gebärfähigkeit“ dann Eingang in ein allgemeines Lexikon, im Eintrag „Menstruation“ des kleinen Konversations-Lexikons von Brockhaus: „Mit dem Erlöschen der Gebärfähigkeit (den klimakterischen Jahren, s. Klimakterisch) läßt die M. nach (Menopause)“ (Brockhaus‘ kleines Konversations-Lexikon in 2 Bänden, 5. vollst. Neubearb. Aufl., Bd. 2, Leipzig: Brockhaus, 1906, S. 167.

53 Der Google Ngram Viewer untersucht die von Google Books gescannten Bücher auf die Häufigkeit, mit der ein bestimmtes Wort oder eine bestimmte Wortfolge im untersuchten Zeitraum vorkommt. Ein N-Gramm ist eine linguistische Einheit und meint eine beliebig (N) lange Folge von Buchstaben oder anderen sprachlichen Einheiten. Der Korpus des Ngram Viewer enthielt 2012 etwa 8 Millionen Bücher in acht Sprachen, was geschätzt 6% aller je gedruckten Bücher darstellt. Sie stammen aus 40 Bibliotheken weltweit. Siehe https://static.googleusercontent.com/media/research.google.com/de//pubs/archive/38277.pdf, Zugriff am 1.2.2020.

54 Thomas Bryant, Von der ‚Vergreisung des Volkskörpers‘ zum ‚demographischen Wandel der Gesellschaft‘ – Geschichte und Gegenwart des deutschen Alterungsdiskurses im 20. Jahrhundert, in: José Brunner (Hg.), Demographie - Demokratie - Geschichte: Deutschland und Israel, Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXV, Göttingen: Wallstein, 2007, S. 110-127, S. 115.

55 Hilferding, Rudolf: Das Finanzkapital, Frankfurt/Köln 1968, S. 457.

56 Reichstagsprotokolle, 1914/18, 21. S. 2504. www.reichstagsprotokolle.de/Blatt_k13_bsb00003430_00349.html, Abruf am 1.2.2020.

57 Ebd.

58 Ebd., S. 2505.

Zeugungsfähigkeit in den Gesetzesentwurf mit aufgenommen. Gebärfähigkeit bezeichnet nicht mehr nur die Wette auf die Zukunft des einzelnen Subjekts, sondern auf jene der Volkskraft. Der Gesetzesentwurf zielte allerdings auf eine nationalstaatliche Einheit, nicht auf eine rassische.[59] Er scheiterte, vielleicht wegen der ausdrücklichen Ablehnung der sozialen und der eugenischen Indikation. Umgekehrt scheiterten auch Versuche der SPD 1921, Schwangerschaftsunterbrechungen in den ersten drei Monaten für straflos zu erklären oder Anträge der USPD 1920 und der KPD 1922 für die völlige Straflosigkeit der Abtreibung.[60]
Die Krise des Subjekts, der bürgerlichen und väterlichen Autorität am Ende des 19. Jahrhunderts ist als Krise der Männlichkeit bekannt, die nach dem Ersten Weltkrieg einen weiteren Höhepunkt fand. In seiner Studie „Männerphantasien" (1977/78) bezeichnete Klaus Theweleit die von ihm untersuchte Literatur von deutschen Freikorpssoldaten nach dem Ersten Weltkrieg als Literatur der Söhne, die ob des verlorenen Krieges von ihren Vätern enttäuscht sind, es aber auch nicht schaffen, deren Platz zu besetzen.[61] Die Söhne sind, in Theweleits Worten, die „Nicht-zu-Ende-Geborenen",[62] die in ewiger Revolte verharren. Ihr Frauenbild ist septisch-rein und mörderisch zugleich. An einem ähnlichen Material wie Theweleit, an den Arbeiten des französischen Schriftstellers Henry de Montherlant, hat Simone de Beauvoir die Formen der Ambivalenz der Autoritären gegenüber der Weiblichkeit analysiert. Die unheilvoll gezeichneten Mutter-Figuren von Montherlant führt Beauvoir auf deren Verantwortlichkeit für seine Endlichkeit zurück: Es wäre deutlich, „daß er in ihr eigentlich seine eigene Geburt haßt". Denn: „Ein Gott ist nicht gezeugt und geboren worden: sein Körper, wenn er einen hat, ist ein in harte, gefügige Muskeln eingegangener Wille". Er „träumt sich als eine souverän in sich selbst ruhende Subjektivität",[63] die sich seit Kant zum Traum verdünnt hat. Geburt ist im aufziehenden Faschismus, anders als in der Aufklärung und im Liberalismus Virchows, bedrohlich für das selbstbestimmte Subjekt geworden,[64] aus ihr gelingt das Voranschreiten zur Handlung nicht – die Nicht-zu-Ende-Geborenen werden nicht frei – die anderen, die qua Geburt Freiheit unterstellen müssten, tun das nicht mehr. Der Verachtung entspricht die Verehrung, der Kränkung durch Natur und Mutter ein „romantischer Vitalismus" (de Beauvoir), eine Feier der Fruchtbarkeit.

5. 1930. Der Wille zur Gebärfähigkeit

Das Kantsche Vermögen, sich der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß selbst zum Handeln zu bestimmen, die mit der Geburt zugleich unterstellt wird; die Sicherheit, mit der Hegel davon ausging, dass dem allgemeinen Gesetz die Absonderung der Weiblichkeit nicht zum Bumerang gerät; die Lösung aller Mysterien durch die Physiologie, wie Virchow sie im Brustton der Überzeugung voraussehen konnte – all diese Fundamente waren radikal ins Wanken geraten. Das angeschlagene Subjekt wendet sich neuen Versprechungen auf Handlungsfähigkeit und Selbstschöpfung zu, es befindet sich einmal mehr auf der Suche „nach der richtigen Natur",[65] die ihm Stabilität und Fortsetzung garantiert haben wird. Sexualität, Zeugung und in ihnen die Rolle der Weiblichkeit erfahren eine weitere Aufwertung und Aufladung. Sie rücken in eine, wie es bei Foucault heißt, „‚Position der biologischen Verantwortung' für das Menschengeschlecht."[66] So allgemein gesprochen haben sie das bereits bei Virchow getan, aber nun kam ein Aspekt hinzu, den es in der Mitte des 19. Jahrhunderts noch nicht gab, nämlich den der politischen Steuerbarkeit der Reproduktion, die ihren Weg nicht über das vernünftige Individuum, sondern über den sich als Teil der Rasse verstehenden Volksgenossen nimmt. Sie versteht sich insofern gar nicht als „politisch", sondern als Antwort auf den Zwang mythischer Kräfte und Anrufungen, in jener dem Nationalsozialismus eigentümlichen Sprachmischung aus Pathos, Kitsch und Technokratie. Im Nationalsozialismus wird die deutsche Frau, wie Barbara Vinken einen einschlägigen Text zitiert, zur „Beauftragten der Natur in züchterischen Dingen."[67] Vinken analysiert die nationalsozialistische weibliche Rolle in der Fortpflanzung an einem der beliebtesten zeitgenössischen Frauenromane, der zuerst 1930 erschienen ist und zahlreiche Auflagen während und nach dem NS erfahren hat, die letzte 1987. Ina Seidels „Wunschkind" erzählt die Geschichte einer Familie zwischen 1793 und 1813, deren Vater im Krieg gegen das revolutionäre Frankreich fällt, und die – nachdem eine Reihe Frauenfiguren abtrünnig geworden sind und mit Franzosen herumtändeln – schließlich aus

59 In Anlage 3, den „Leitsätzen über Sterilisierung und künstlichen Abort" des ärztlichen Kreisvereins Mains, heißt es, dass ein Schwangerschaftsabbruch nicht „aus sozialen und rassenhygienischen Gründen" vorgenommen werden darf – d. h. das diejenigen, die später aus der anvisierten Rasse als Feinde ausgeschlossen wurden, 1918 noch zur Stärkung der Volkskraft beitrugen (vgl. ebd., S. 2508).

60 Siehe Thorsten Eitz, ‚Nieder mit dem Abtreibungsparagraphen!' Die Kontroverse um den § 218, in: Ders. und Isabelle Engelhardt, Diskursgeschichte der Weimarer Republik, Bd.2, Hildesheim: Georg Olms, 2015, 115-164. Ein Abbild der damaligen Positionen zur Abtreibung ist beispielsweise auch eine Debatte um einen Gesetzesentwurf zur Amnestie für Not- und Abtreibungsdelikte im Sächsischen Landtag 1923. Am 10. Juli sprach sich der Redner der Rechten (Otto Kretschmar, Abgeordneter der DNVP) nicht so sehr gegen die Amnestie kleiner Diebstähle, die aus Hunger begangen wurden, aus, als gegen den Dammbruch einer juristischen Vergebung von Schwangerschaftsabbrüchen. Er gebrauchte die „Gebärfähigkeit", seine Kontraredner von der Linken taten das nicht. Allen lag hingegen die „Volksgesundheit" am Herzen, lediglich die Vorschläge zu ihrer Hebung unterschieden sich. (Verhandlungen des Sächsischen Landtags 1923, Zweiter Band, Nr. 41-78, Dresden: B.G. Teubner, 52. Sitzung, 10. Juli 1923, S. 1402, C, siehe http://digital.slub-dresden.de/id273027387/1, Abruf am 1.2.2020).

61 Vgl. Klaus Theweleit, Männerphantasien 1+2, München und Zürich: Piper, 2000, Bd. 1, S. 114.

62 Ebd., Bd. 2, S. 248-267 und Nachwort, S. 486-487.

63 Simone de Beauvoir, a.a.O., S. 259.

64 Dazwischen liegt die Theorie Otto Ranks vom „Trauma der Geburt", in der Rank auf „das letzte biologisch faßbare Substrat des Psychischen" zurückgehen will (Otto Rank, Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse, Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924, S. 3). Nach anfänglichem Interesse lehnte Freud diese Verschiebung des zentralen psychischen Konflikts aus der Kleinkindzeit (Ödipus) in die Geburt, aus der Eltern-Kind-Triade in die duale Mutter-Kind-Beziehung, ab. Der nachträglich festzustellende Anfang des Psychischen liegt für Freud nicht im Uterus.

65 Andrea Trumann, Die Verwissenschaftlichung des Rassegedankens. Oder: von Darwin zum Sozialdarwinismus, in: die röteln (Hg.), ‚Das Leben lebt nicht'. Postmoderne Subjektivität und der Drang zur Biopolitik, Berlin: Verbrecher Verlag 2006, 75-103, S. 98.

66 Michel Foucault, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983, S. 142.

67 Barbara Vinken, Die deutsche Mutter. Der lange Schatten eines Mythos, München und Zürich: Piper, 2001, S. 291.

einer inzestuösen Mutter-Sohn-Dyade besteht. In der Szene der Empfängnis des Sohnes zwingt die Frau den Mann förmlich zur Zeugung:

> „ … und die Erde schrie und bebte und schüttelte ihn: sie würde untergehen, wenn er nicht gehorchte! Denn er gehorchte der Julinacht, die ihn auf Schwaden fruchtbaren Dunstes getragen hatte, dorthin, wo sie ihn haben wollte, gehorchte der verzweifelten, knisternden, Funken sprühenden Unruhe des alten Hauses – *gehorchte am tiefsten der Frau, die die Arme um seinen Nacken schlang und leer von allem Wünschen war bis auf den einen Willen zur Fruchtbarkeit.*“[68]

So wird das Wunschkind Christoph empfangen, in der Nacht bevor sein Vater in den Krieg zieht. Die Erde würde untergehen, würde der Mann nicht auf die Stimmen von Julinacht, Dunst, Haus und den weiblichen Willen zur Fruchtbarkeit hören. War die Fruchtbarkeit bis dato im Wesentlichen ein medizinisches und politisches Problem als Unfruchtbarkeit, galt sie demnach als gegeben, war nur ihre Abwesenheit oder ihr Verschwinden Gegenstand öffentlicher Debatte, muss hier ihr Dasein verstärkt werden durch einen auch anderweitig (siehe Riefenstahls „Triumph des Willens“) zentralen Begriff für den NS. Gebärfähigkeit (die im Roman nicht auftaucht) wäre in diesem Kontext nicht schlicht existent, sie müsste *gewollt* werden. Die fruchtbare Frau, die Christoph/Christus empfängt, ist „leer von allem Wünschen“, erfüllt nur von diesem Willen zu ihrer reproduktiven Natur. Wunschlos ist sie eins geworden mit der Fruchtbarkeit, der Julinacht, dem Dunst und dem alten Haus, ausradiert als Individuum. Der Gebärfähigkeit hat die nationalsozialistische Sprache übrigens eine Abwandlung zur Seite gestellt: die Gebärfreudigkeit. Wie als wäre der Roman von Seidel das weibliche Gegenstück zu der von Theweleit analysierten Literatur der Söhne, spielen die Väter keine Rolle, sondern die Familie besteht aus einer Mutter-Sohn-Beziehung als halb säkularer, halb christlicher Heimatkitsch.[69] Bei Hegel standen sich Weiblichkeit und Allgemeines feindlich gegenüber, musste der Sohn seine Mutter und die Familie verlassen, weil er in ihr nichts war als ein „markloser Schatten“,[70] um zum Bürger zu werden. Bei Seidel ist die Familie zwar privat, aber alles andere als unpolitisch. Sie ist Ort der Erfüllung nationaler Aufgaben, bis in die intimsten Regungen ihrer Mitglieder hinein. Die im Roman inszenierte Mutterschaft ist im Übrigen das Gegenteil der Erfüllung einer biologischen Funktion, sie kommt nicht von der Natur, sondern aus der Kultur, dem Geist. Dem Willen zur Fruchtbarkeit zu entspringen, verwandelte das Geborenwerden in einen nichtkreatürlichen Akt, die eigene Geburt in etwas Reines, Unkörperliches. Der Gott ist nicht gezeugt worden, er ist „in harte, gefügige Muskeln eingegangener Wille“, wie de Beauvoir die autoritären Wünsche kommentierte. Das Moment der Selbstschöpfung der Vernunft wird inmitten ihrer Zerstörung erneuert. Um dieses sich wieder handlungsfähig machende Subjekt aufrechtzuerhalten, müssen die Frauen Seidels imaginierter Weiblichkeit entsprechen und dabei vergessen haben, dass es eventuell ein Jenseits der Weiblichkeit geben könnte. Die Gebärfähigkeit hat, durch den NS und den Willen zur Fruchtbarkeit hindurchgegangen, eine neue Bedeutungsschicht erhalten: die der inneren Leere, des Opfers der Frau, der Forderung, in der Imagination restlos aufzugehen.

6. Die Nachkriegszeit und ihr Ende. Zur Gebärfähigkeit im Feminismus

Den Nuancen der „Gebärfähigkeit“ in der Bundesrepublik kann hier nicht allen nachgegangen werden. Die Protokolle der Bundestagsdebatten vermitteln den Eindruck, als würde das Adjektiv „gebärfähig“ selten aber stetig auftauchen, mal in einer Debatte um Strahlenschutz (1961), mal in einem Bericht zur Lage der Nation im Rahmen demographischer Kennziffern (1971), mal im Bericht über die „Maßnahmen zur Verbesserung der Situation der Frau“ (1972), meist in Kombination mit dem Lebensalter: Frauen im „gebärfähigen Alter“. Als Substantiv haben es, mit Ausnahme der Nennung in einem „Familienbericht“ von 1979, erst die Grünen ab Mitte der 1980er Jahre wieder in die politische Debatte gebracht.[71] Das hat mit der feministischen Umarmung des Begriffs zu tun, die eine eigene Geschichte hat. Sie beginnt mit einem Beitrag zur theoretisch-philosophischen Bedeutung der Geburt, der außerhalb des Kontextes feministischer Kritik stand, aber später von ihr aufgegriffen wurde.

6.1 Exkurs: Vorgeschichte revisited. Von Kants Geburt zur Gebürtlichkeit bei Arendt

1958 gebrauchte Hannah Arendt in „The Human Condition“ (dt. „Vita activa“, 1960) den Begriff der „natality“, der in der deutschen Ausgabe mit „Gebürtlichkeit“ und „Natalität“ übersetzt wurde, und führte damit einen ähnlich wie Gebärfähigkeit klingenden Begriff in die politische Theorie der Nachkriegszeit ein. Sie erklärte Gebürtlichkeit zum „entscheidenden, Kategorienbildenden Faktum“[72] für das politische Denken, zur Antwort auf die Frage, um die ihr gesamtes Denken kreist: wie kann – gegen das herrschende politische Denken ihrer Zeit – ein Anfang gemacht bzw. gedacht werden? Die Gebürtlichkeit ist eine Eigenschaft des Subjekts, nicht der Weiblichkeit. Sie gehört auf die Seite jener, die sich um Gebärfähigkeit sorgen im Lichte ihres Verhältnisses zur eigenen Geburt. Diese eigene Geburt des Subjekts hebt Arendt hervor. Sie orientiert sich an Augustinus, über

---

68 Ina Seidel, Das Wunschkind, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1953, S. 20. Hervorhebung KK.

69 Die deutschen Frauen haben diese Aufträge angenommen und sich in den nationalsozialistischen Szenarien der Weiblichkeit wiedererkannt, was im deutschen Nachkriegsfeminismus lange Zeit ignoriert wurde. Siehe z.B. Gabi Walterspiels Text „Das ‚zweite Geschlecht‘ und das ‚Dritte Reich‘“ (online hier: www.ca-ira.net/verein/positionen-und-texte/walterspiel-rasse-geschlecht/, Abruf am 15.2.2020).

70 G.W.F. Hegel, Phänomenologie, a.a.O., S. 332.

71 Zum Beispiel brachten die Grünen 1986 den „Entwurf eines Gesetzes zur Aufhebung der Benachteilung von Frauen in allen gesellschaftlichen Bereichen (Antidiskriminierungsgesetz — ADG)“ in den Bundestag ein, in dem sie Diskriminierung auch aufgrund von „Gebärfähigkeit“ untersagt sehen wollten (http://dipbt.bundestag.de/doc/btd/10/061/1006137.pdf, Abruf am 17.2.2020). 1987 stellten sie den Antrag, im §224 des Strafgesetzbuches (Schwere Körperverletzung) die verletzte „Zeugungsfähigkeit“ durch „Zeugungs- und Gebärfähigkeit zu ersetzen“ (http://dipbt.bundestag.de/doc/btd/11/010/1101040.pdf, Abruf am 17.2.2020) (heute steht da übrigens „Fortpflanzungsfähigkeit). In der Gegenwart ist der Gebrauch des Begriffs zurückgegangen. Er findet sich z.B. nicht da, wo man ihn erwarten könnte, etwa in einem Bericht des Ausschusses für Bildung, Forschung und Technikfolgenabschätzung von 2019 über den Stand der Pränataldiagnostik (http://dipbt.bundestag.de/doc/btd/19/090/1909059.pdf, Abruf am 17.2.2020)

72 Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München: Piper, 1997, S. 18.

dessen Liebesbegriff sie ihre Dissertation verfasst hat: „Initium ut esset, creatus est homo“, „damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab.“[73] Die 1951 erschienenen „Origins of Totalitarianism“ (dt. „Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft“, 1955) beschließt sie mit derselben Zeile und hält fest, dass der Anfang durch das Geborensein garantiert sei.[74] Arendt betrachtet die Geburt des Subjekts im Spiegel der Geburt des christlichen Erlösers. Nach dem Besuch einer Aufführung von Händels Messias schrieb sie bewegt an ihren Ehemann: „Das Hallelujah liegt mir noch im Ohr und den Gliedern. Mir wurde zum erstenmal klar, wie großartig das: Es ist uns ein Kind geboren, ist. Das Christentum war doch nicht so ohne.“[75] Die Geburt Jesu als Unterbrechung des verhängnisvollen Laufes des Welt säkularisiert Arendt zur „Tatsache der Natalität“.[76] Sie ist auf nichts weiter zurückführbar, eine christliche Version der Spontaneität, ein „Wunder“.[77] Die Geburt ruft bei Arendt keinen vermeintlich eindeutigen biologischen Vorgang auf, sondern ein hochgradig determiniertes Phänomen der Imagination.[78] Sie reiht sich insofern in eine Naturgeschichte der Gebärfähigkeit ein, wobei sie sich zugleich gegen sie wendet. Das „Faktum der Natalität, der Gebürtlichkeit“[79] richtet Arendt gegen Heideggers seinsgeschichtlichen „anderen Anfang“ und gegen seinen Opferkult, dessen Sein zum Tode sie entgegenhält, „daß Menschen zwar sterben müssen, aber deshalb noch nicht geboren werden, um zu sterben, sondern im Gegenteil, um etwas Neues anzufangen.“[80] Damit befreite Arendt die Geburt von ihrer Verankerung in der Generationenfolge und ihrer Bedeutung für das Fortbestehen von Volk und Rasse. Geburt stiftet Freiheit, die Pluralität der Vielen, sie wird zum Fundament eines selbstbestimmten Handelns, das nicht im Selbstopfer verankert ist. Gegen den Willen zur Fruchtbarkeit, gegen das „Hineingehangensein in das hinwegrauschende Leben“ (Alfred Ploetz über die Rassenzugehörigkeit), gegen die Unfreiheit der Nicht-zu-Ende-Geborenen, die ihre eigene Geburt hassen, behauptet Arendt Spontaneität, Einzigartigkeit, Unvorhersehbarkeit. Sie formuliert damit nicht nur einen Einwand gegen die Gebärfähigkeit, sondern auch einen gegen die Aversion vor der Geburt, gegen die Kränkung des autoritären Charakters, von einer Mutter geboren worden zu sein, gegen die Ablehnung alles Fleischlichen, die Simone de Beauvoir auf die Panik des darniederliegenden Subjekts zurückführt: „Aufgrund seiner Geburt hat die Natur Gewalt über ihn.“[81] Allerdings wird Arendts Geburt ihrerseits abstrakt und muss, um die Behauptung der Kontingenz durchführen zu können, Symbol werden. Die Geburt ist ein Wunder ohne Vorgeschichte, eine „ontologische Voraussetzung“,[82] in der nichts an schwangere Frauenkörper, Schmerzen und Blut erinnern darf, an all das, was der Autoritäre noch präsent hatte und hasserfüllt abwehrte. Ihre Geburt als Anfang der Freiheit knüpft an das „Frei geboren“ der Aufklärung an, allerdings mit einer Spur mehr Verzweiflung im Ton. Kant hatte darauf insistiert, dass sich die Freiheit auf nichts anderes als sich selbst zurückführen lassen darf – und auch nicht. Er behielt die Spannung von Kausalität und Freiheit als Antinomie bei. Der erste Grund blieb bei ihm schließlich „unerforschlich“. Arendt löst die Antinomie nach einer Seite hin auf. Sie will Freiheit geradezu garantieren, mithilfe der Weihnachtsbotschaft festschreiben. Dabei verabsolutiert sie die Setzung, was Kant nicht tat, weshalb die randständig erwähnte Geburt beim Idealisten Kant mehr mit Natur und Körpern zu tun hat als bei der politischen Philosophin Arendt, die sie ins Zentrum politischer Theorie rückt – um den Preis, dass sie zum Symbol wird, zur, wie Goethe über Symbolik festhielt, „Offenbarung des Unerforschlichen“.[83] Arendt schließt nicht nur die Lücke, die Kant offengelassen hat, sie tut auch so, als wäre da nie eine Lücke gewesen: „Die ganze Fähigkeit zum Anfangen *wurzelt* im *Geborensein* und gar nicht in der Kreativität, nicht in einer Gabe, sondern in der Tatsache, daß Menschenwesen, neue Menschen, wieder und wieder durch die Geburt in der Welt erscheinen.“[84] Die Tatsache der Geburt bildet den Humus der organisch in ihr verwurzelten und aus ihr erwachsenden Handlungsfähigkeit. Behandelt Arendt die Geburt der Form nach auf ähnliche Weise wie Heidegger den Tod, als Absolutes, das den unausweichlichen Horizont der Handlung, des Daseins, stiftet? Die Frage kann hier nicht geklärt werden. Festzuhalten ist zunächst, dass die Geburt gerade keine Reproduktion des Ewigen und Präformierten sein soll, d. h. Arendt will Kritik üben. Wie gut macht sie das? Kristeva wirft die Frage auf, ob eine derart von allem Körperlichen und Sexuellen gereinigte Geburt sich zur Kritik des Vitalismus eignet:

---

73 Ebd., S. 215-216.

74 „Beginning, before it becomes a historical event, is the supreme capacity of man; politically, it is identical with man‘s freedom. *Initium ut esset homo creatus est* – ‚that a beginning be made man was created‘ said Augustine. This beginning is guaranteed by each new birth; it is indeed every man“ (Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism, Schocken Books: New York, 2004, S. 616). 1968 wiederholt sie im Essay „Freiheit und Politik“: „In der Civitas Dei nämlich ist Freiheit für Augustinus nicht eine innere Verfassung des Menschen, sondern ein Zeichen für die Art und Weise, in der menschliche Existenz in der Welt vorkommt, und er begründet diese Freiheit damit, daß der Mensch selbst in der Welt ein Anfang sei, ein ‚initium‘, insofern er ja nicht ebensolange existiert habe wie die Welt selbst, nicht mit ihr gleichzeitig geschaffen worden sei, sondern als ein neuer Anfang in die schon geschaffene Welt. Dieses Anfang-Sein bestätigt sich in der menschlichen Existenz, insofern jeder Mensch wieder durch Geburt als etwas je ganz und gar Neues in die Welt kommt, die vor ihm war und nach ihm sein wird.“ (in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, München: Piper, 2016, S. 201-226, S. 220).

75 Hannah Arendt, Heinrich Blücher, Briefe 1936-1968, München: Piper, 2013, S. 270.

76 Hannah Arendt, Vita activa , S. 316.

77 Ebd.

78 „In her work, birth, more than a being a biological phenomenon, is essentially a scenario; a fact of human experience already subsumed under the order of human representation; a site of meaning and a theme of the imaginary“ (Adriana Cavarero, ‚A Child Has Been Born unto Us‘: Arendt on Birth, in: philoSOPHIA, Vol. 4, Nr. 1, 2014, S. 12-30, S. 17). „Ihre intellektuelle Erfahrung offenbart sich schlicht als durchdachtes Leben, das heißt als durch die *Arbeit*, das *Werk* und vor allem das *Handeln* der Biologie entrissenes Leben ...“ (Julia Kristeva, Das weibliche Genie, a.a.O., S. 48)

79 Hannah Arendt, Vita activa, S. 217.

80 Ebd., S. 316.

81 Simone de Beauvoir, a.a.O., S. 198.

82 Hannah Arendt, Vita activa,S. 316.

83 „Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen“ (Johann Wolfgang Goethe, Maximen und Reflexionen, in: Goethes Werke, Bd. 12, Hamburg 1953, S. 365-547, S. 471).

84 Hannah Arendt, Vom Leben des Geistes, München: Piper, 1998, S. 442. Hervorhebung fett KK.

> „Doch wenn es der Menschheit gelingt, Geburten zu programmieren und das genetische Erbe zu modifizieren, und dadurch das Risiko des Neuen in einen Automatismus zu verwandeln, stellt sich die Frage anders: Ist es noch möglich, den Blitz der Überraschung, die Gnade des Beginns offenzuhalten?“[85]

Kristeva spricht an dieser Stelle die technologische Verfügung über die Reproduktion an, und man kann ergänzend fragen: Wie war es angesichts der totalen züchterischen Aufartung der Rasse noch möglich, die Gnade des Beginns offenzuhalten? Auch in Arendts Werk selbst finden sich Zweifel an der Rolle der Geburt zur hoffnungsvollen Eröffnung von Möglichkeiten. In ihrer Biographie der Berliner Salonière Rahel Varnhagen gebraucht Arendt die Geburt nicht als Symbol der Erneuerung, sondern als Hindernis auf Varnhagens biographischen Weg der Assimilation: „Man wird kein zweites Mal geboren“,[86] hält sie Varnhagen beinahe triumphierend ihr Scheitern des Versuchs, ihrem Judentum zu entkommen, entgegen.[87] Kristeva, die auf die determinierende Geburt im Varnhagen-Buch Arendts aufmerksam macht, interpretiert Arendts Haltung gegenüber Varnhagen als Verurteilung aus Nähe: „Weit davon entfernt eine Osmose mit ihrer Heldin einzugehen, scheint Arendt eher mit ihr abzurechnen.“[88] Was auch immer Arendt zu diesem frühen Werk genau motiviert haben mag,[89] Tatsache ist, dass die „Spontaneität der Geburten“, die im allgemeinen Garant „spezifischer menschlicher Pluralität“ ist,[90] im besonderen Fall der Rahel zur unentrinnbaren, subsumierenden Herkunft wird.

Für Adriana Cavarero ist die „Geburt“ der originellste Beitrag Arendt zum politischen Denken des 20. Jahrhunderts.[91] Geburt als Anfang statt als eingespannt für Erbe, Fortsetzung und Volk, entlässt die Weiblichkeit und mit ihr die konkreten Frauen, die solcher Geburt fähig sind, aus der Bürde der Reproduktion des Bestehenden und rückt sie ins Zentrum politischen Handelns aus Freiheit. Allerdings war Geburt immer schon beides gewesen, auch ihre abstrakte Reduktion zum Anfang bei Kant ging nicht mit einer Aufhebung des Zwangs zur Weiblichkeit einher. Die Differenzfeministinnen, die aus der Vernunftkritik kommen, wissen das und rezipieren Arendts symbolisch-abstrakte Geburt und die Gebürtlichkeit des Subjekts sowohl fasziniert als auch skeptisch. Cavarero und andere stellen fest, dass Geburt und Gebürtlichkeit ohne Mütter auskommt, keine Kindheit kennt, keine Verletzlichkeit und Abhängigkeit des Neugeborenen. In Arendts Version kreieren sie die Fiktion gegenseitiger Anerkennung, ähnlich der bei Kant aufgerufenen Szene der Vernunftunterstellung, die in Wahrheit jedoch asymmetrisch und einseitig ist. Das zu leugnen setze nur die Geschichte des autonomen Subjekts fort. Die Debatte zeigt, dass Arendt im feministischen Diskurs angekommen ist, wenn auch nicht ohne Vorbehalte. Nach ihrer Ablehnung durch die Gleichheitsfeministinnen der 1970er Jahre tritt mit den von Bonnie Honig herausgegebenen „Feminist Interpretations of Hannah Arendt“ 1995 eine Wende ein. 1999 erscheint Julia Kristevas Biographie von Arendt als Teil ihrer Triologie über Arendt, Melanie Klein und Colette als weibliche Genies. Ins Zentrum des Arendt-Buches rückte Kristeva „das Handeln als Geburt und als Fremdheit“.[92] Seitdem ist das feministische Interesse an Arendts Geburt, Gebürtlichkeit und Natalität stetig gewachsen.[93]

6.2 Butlers Kritik der Gebärfähigkeit

Lässt sich auch die Gebürtlichkeit als gegen die Gebärfähigkeit (in ihrer völkischen Variante) gerichtet lesen, hat Arendt doch nichts dergleichen explizit gesagt oder geschrieben. Aussagen über Weiblichkeit oder die Frauenfrage sind spärlich und unfreundlich gehalten. Erst Kristeva, die Arendt psychoanalytisch liest und kritisiert, hat Arendts Geburt des Subjekts als Aufwertung des Weiblichen interpretiert. Gebärfähigkeit wurde im Differenzfeminismus seit den 1980er Jahren nicht als abzuwehrende Zuschreibung von Natur, sondern als weiblich-kreative Kraft verstanden. Das feministische Einverständnis mit Mutterschaft und dem weiblichen Akt des Gebärens blieb jedoch nicht lange unwidersprochen. Am Beginn der 1990er Jahre griff Judith Butler in „Gender Trouble“ Kristeva an und wandte sich damit gegen das, was sie als feministische Affirmation geschlechtlich verfasster Biopolitik verstand, gegen das, was hier naturgeschichtlich als Gebärfähigkeit kritisiert wird: den Einschluss von Weiblichkeit und sexueller Reproduktion, fremdbestimmt wie selbstbestimmt, in die Reproduktion des gesellschaftlichen Ganzen, in Volksgemeinschaft und staatliche Bevölkerungspolitik. Wenn die Geburt und das Gebären von der Gebärfähigkeit bestimmt werden, wie kann der Feminismus sie dann umarmen? Hinter dem Diskurs, so Butler, wartet kein authentischer Frauenkörper und keine undeterminierte Erfahrung auf ihre Entfaltung.

> „Kristeva versteht den Wunsch zu gebären als Gattungsbegehren *(species desire)* bzw. als Teil eines kollektiven, archaischen, weiblichen, libidinösen Triebs, der eine stets wiederkehrende metaphysische Realität darstellt. Kristeva verdinglicht also die Mutterschaft und wirbt zugleich für diese Verdinglichung als Störpotential des Semiotischen.“[94]

85 Julia Kristeva, Das weibliche Genie, S. 81.

86 Hannah Arendt, Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München: Piper, 1990, S. 204.

87 Auch die Unmöglichkeit der zweiten Geburt steht in direktem Gegensatz zu späteren Behauptungen Arendts: „Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existiert, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborenseins bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen“ (Vita activa, S. 215). Cavarero vermutet, dass die zweite Geburt für Arendt tatsächlich wichtiger als die erste ist (vgl. a.a.O., S. 18).

88 Julia Kristeva, Das weibliche Genie, S. 88.

89 Dazu der noch unpublizierte Vortrag von Andrea Krauss „Hannah Arendt‘s Rahel Varnhagen Project. Biography and the Break with Tradition“ vom 21. Dezember 2017, www.uantwerpen.be/popup/kalenderonderdeel.aspx?calitem_id=6073&n=101005, Abruf am 1.3.2020.

90 Vita activa, S. 217.

91 Vgl. Adriana Cavarero, a.a.O, S. 17.

92 Nach der Einführung über „das weibliche Genie“ setzt Kristeva den Haupttext unter die Überschrift „Das Leben. Hannah Arendt oder das Handeln als Geburt und als Fremdheit.“

93 In jüngerer Zeit dreht sich die Debatte um die Frage nach dem biopolitischen Charakter der Gebürtlichkeit. Siehe Miguel Vatter, Natality and Biopolitics in Hannah Arendt, in: Revista de Ciencia Política, Vol. 26, Nr. 2, 2006, S. 137-159. Daran anknüpfend etliche Beiträge, zuletzt: Rosalyn Diprose and Ewa Plonowska Ziarek, Arendt, Natality and Biopolitics. Toward Democratic Plurality and Reproductive Justice, Edinburgh: University Press, 2018. Für eine Zusammenschau philosophischer Debatten siehe die Rezension von Peter Trawny, Was heißt Geburt? in: Philosophische Rundschau, Bd. 56, 2009, S. 17-37.

94 Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.:

Mit Foucaults berühmter Umdrehung der Repressionshypothese geht Butler davon aus, dass der Wunsch zu begehren/gebären nicht ein urweiblich-widerständiger ist, sondern einer im Sinne des Gesetzes des Vaters und des Staates: er ist bereits integriert. Mit Gayle Rubin hält Butler Kristeva entgegen, dass „der Wunsch zu gebären als Resultat gesellschaftlicher Praktiken erscheint, die diese Art Begehren erfordern und produzieren, um ihre Fortpflanzungsziele zu verwirklichen."[95] Butler kritisierte nicht nur die feministische Komplizenschaft mit der Weiblichkeit, sie entwarf auch – und darin wirkt ihr Denken unabgelöst formbildend – eine Theorie des Verhältnisses von Weiblichkeit und Frauen, von symbolischer Ordnung und Einzelnen, von Mythos und Individuen. Was bei Kristeva als „Prinzip reiner generativer Kraft *(generativity)*" auftritt, entlarvte Butler, wieder mit Foucault, „als Effekt oder Folge eines Sexualitätssystems, das vom weiblichen Körper verlangt, die Mutterschaft als Wesensbestimmung seiner selbst und als Gesetz seines Begehrens anzunehmen."[96] Butlers Geste der Zurückweisung von als Generativität oder Gebärfähigkeit auftretender Natur teile ich. Nicht aber die Art und Weise, wie sie Gebärfähigkeit und die Herstellung des von Gebärfähigkeit bestimmten weiblichen Körpers denkt. In Anlehnung an Foucault ist die dritte Natur bei ihr Biopolitik, die aus der Antike kommt oder einer unspezifizierten Moderne, jedenfalls keine erwähnenswerte Abkunft hat und ein bruchloses, überzeitliches Sexualitätssystem formt. Die individuelle Gebärfähigkeit, Generativität, ist ein „Effekt oder [eine] Folge" dieses Systems, dessen Erwartung den weiblichen Körper präformiert. „Folge" ruft einen Kausalitätszusammenhang auf, „Effekt" hingegen eine Wirkung ohne Ursache. Ein theatralischer Effekt gehört der Bühnenshow an, er ist ein Als-ob. Die beiden Wörter, Folge und Effekt, passen nicht zusammen. Ihr im „oder" zusammengefasster Widerspruch verweist aber auf exakt jenes Problem, das Butler wiederholt statt es thematisch zu machen. Ist das gesellschaftliche System, die Imagination des Weiblichen auf individueller Ebene bloß Effekt, kann sie leicht abgeschüttelt werden. Es besteht kein zwingender Zusammenhang von Erwartung und psychischer Realität, die individuelle Psyche kann sich sogar als frei zum Spiel mit der Erwartung begreifen. Ist das gesellschaftliche System, die heterosexuelle Matrix, jedoch eine kausale oder sich zwanghaft wiederholende *Folge*, bilden sich Ich und Außen aufeinander ab und die Differenz zwischen Individuum und Zuschreibung verschwindet. Butlers „oder" vereint absolute Freiheit zum Entwurf des eigenen Selbst und absolute Unterwerfung unter die Formen, in denen das vonstattengeht. Hoffnung auf spielerische Aneignung und allmächtige Kategorien fallen in eins.[97]

In der Rezeption Butlers in den 1990er Jahren liegt der Schwerpunkt auf dem Effekt, auf der Hoffnung und dem Spiel. Heike Jensen hob in ihrer Untersuchung der US-amerikanischen Rezeption Butlers hervor, dass Butlers psychoanalytische Arbeiten (in diesen Bereich gehört die „Folge") größtenteils ignoriert wurden, die Performativitätstheorie (dazu gehört der „Effekt") jedoch als subversiv, Anklage und Lösungsvorschlag zugleich begrüßt wurde.[98] In der deutschen Rezeption verhielt es sich nicht viel anders. Die Gründe dafür sind umstritten. Jensen bemerkt, dass Butler in eine Zeit passt, die popkulturelle Geschlechterins-zenierungen feiert („Madonna Studies"),[99] womit Butlers Effekt – den sie von Foucault übernahmen, der ihn von Nietzsche hat, der ihn wiederum von Wagner hat – sowohl Geschlecht als auch den Ausbruch davon als Inszenierung erscheinen ließ. Tove Soiland geht davon aus, dass Butler in eine Zeit passt, die sich von sozialen Fragen verabschiedet hat, die auf die Zurichtung der Einzelnen qua Zustimmung setzt und Butlers Theorie insofern als eine Art Entsprechung staatlicher, neoliberaler Politik zu verstehen sei.[100] Ich würde hingegen sagen, dass Butler eine naturgeschichtliche Verhärtung der Geschlechterdifferenz reflektiert – eine Übernahme der Gebärfähigkeit auch in das kritische Selbstverständnis der Frauen – und das so tut, dass ihr Werdegang verschwindet und damit der Zwang zum Geschlecht aus dem Bewusstsein. Das subjektive Motiv der Butler-Begeisterung war nicht Zustimmung zu Madonna Studies oder Neoliberalismus, sondern Auflehnung, ein Nein zur Natur – bei gleichzeitiger Annahme der Einladung, diese Natur als bereits hinter sich gelassene zu begreifen.

7. Die Gebärfähigkeit am Anfang der 1990er Jahre

Der Begriff der Gebärfähigkeit hat eine erstaunliche Karriere genommen. Aus dem medizinischen Kontext wanderte er in den politischen, dann ins Vokabular der Kritik und schließlich in die Alltagssprache der medial vermittelten öffentlichen Debatte.



Das Digitale Wörterbuch der Deutschen Sprache weist für die Bundesrepublik einen Höhepunkt der Verwendung des Wortes rund um das Jahr 1989/90 aus.[101] Die relative Häufigkeit der (in

Suhrkamp, 1991, S. 137.

95 Ebd., S. 138.

96 Ebd., S. 140.

97 Ausführlicher dazu siehe Karina Korecky, Ob Natur oder keine. Zu Judith Butler, in: Outside the Box #5 2015, S. 85-90.

98 Vgl. Heike Jensen, Judith Butler: Gender Trouble, in: Martina Löw, Bettina Mathes (Hg.), Schlüsselwerke der Geschlechterforschung, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005, S. 254-266, S. 257.

99 Vgl. ebd. S. 258.

100 Vgl. Tove Soiland, Zum problematischen Cultural Turn in der Geschlechterforschung, in: Rita Casale/Edgar Forster (Hg.), Ungleiche Geschlechtergleichheit. Geschlechterpolitik und Theorien des Humankapitals. Opladen u.a.: Verlag Barbara Budrich 2011, S. 17-32.

101 Der Unterschied zum Google Ngram Viewer, der bereits eine erste Häufigkeit des Wortgebrauchs rund um 1918 anzeigt, kommt aufgrund unterschiedlicher zugrundeliegender Korpora zustande. Der Ngram Viewer hat einen akademischen Korpus, da Google vorwiegend urheberrechtsfreie Bestände von Universitätsbibliotheken scannt, während

absoluten Zahlen allerdings stets selten gebrauchten) Gebärfähigkeit genau zum Zeitpunkt der deutschen Wiedervereinigung lässt eine Verhandlung um die Vergewisserung des weiblichen Beitrags zur demographischen Reproduktion zur Zeit des Umbruchs vermuten. Man findet das Wort in der etymologischen Nachbarschaft demographischer Kennziffern, der Fertilitätsrate (Anzahl von Kindern pro Frau), den Daten für Arbeitsmarktpolitik und Gesundheitsfürsorge und natürlich der im Rhythmus des jährlichen Mikrozensus heiß diskutierten Geburtenrate als Anzeichen dafür, ob die Deutschen drohen auszusterben oder nicht, ob sie an Wirtschaftskraft verlieren oder an politischem Einfluss in der Welt. Die Angst um die demographische Lage artikuliert dabei keine Sorge um zukünftige Ereignisse, sondern verweist auf ein Verhältnis zu sich selbst: das (hier: deutsche) Subjekt kann nur es selbst sein, wenn es sich in die Zukunft extrapoliert, wenn ihm – vermittelt durch die Weiblichkeit – Erbe und Fortsetzung gesichert scheinen. Während die „Gebärfähigkeit" rund um den Ersten Weltkrieg in politischen Appellen an die Nation gebraucht wurde, war sie um 1989 herum selbstverständliches Charakteristikum des weiblichen Körpers, das auch von KritikerInnen herrschender Politik angeführt werden konnte. Damit ist übrigens auch der Hintergrund angesprochen, vor dem im wiedervereinigten Deutschland die Arbeiten von Judith Butler rezipiert wurden. Diese Rezeption war davon dominiert, dass man sich am Beginn der 1990er Jahre in der deutschsprachigen Linken daran erinnerte, dass die Verfügung weiblicher Natur im Dienste von Bevölkerungspolitik und Nation bereits stattgefunden hat. Zwar waren die 1990er international die „Körperjahre" des Feminismus,[102] in denen der Körper als gesellschaftspolitisches Feld begriffen wurde, was umgekehrt ein Hinweis darauf sein könnte, dass einem und einer das Geschlecht näher gekommen, auf den Leib gerückt ist. Alleine schon der Umstand, dass das Geschlecht nun als „Identität" verhandelt wurde und nicht mehr, wie das noch in den 1970er Jahren üblich war, als „Rolle", lässt eine gesellschaftliche Veränderung vermuten. Es liegt bestimmt ein Erkenntnisfortschritt im Wandeln von der Rolle zur Geschlechtsidentität, aber die Kategorie der Identität zeigt auch die kleiner werdende innere Freiheit vom Geschlecht an: Spielen wir nur eine Rolle, können wir sie hinter der Bühne abstreifen, müssen wir jedoch mit unserem Geschlecht identisch sein, gibt es kein Jenseits mehr davon. Dieser Wechsel von Begriff und Konzept geschieht im Feminismus international. Die Linke des wiedervereinigten Deutschlands, die den Nachkriegskonsens aufbrechen sah und gegen die Bedrohung eines Vierten Reichs auf die Straßen ging, sah sich angesichts der neu verkörperten weiblichen Identität spezifisch an den faschistischen Frauenkörper erinnert. Sie verabschiedete sich weitgehend von der Ontologie des Differenzfeminismus und aller Affirmation des Weiblichen. Und entwickelte eine neue Sicht auf die sexuelle Reproduktion des Nationalsozialismus, die von JustIn Monday folgendermaßen beschrieben wurde: „‚Dem Führer ein Kind' lässt vom unterdrückten Subjekt des Feminismus eben nichts übrig."[103] Wurden in den feministischen Debatten der späten 1970er und 1980er Jahre die Fähigkeiten weiblicher Natur, die Physiologie der Fortpflanzung gegen die Imperative technisch gestalteter Verwertbarkeit gerichtet, sah die weibliche Natur nach der Wiedervereinigung als geprägt von Bevölkerungspolitik und einstiger Gebärfreudigkeit aus. 1991 gebrauchte Barbara Duden in ihrer Untersuchung „Der Frauenleib als öffentlicher Ort" beispielsweise eine sprechende Analogie zum NS, als sie die „Verwandlung des Schoßes der Frauen zum ‚Lebensraum'"[104] untersuchte. Was Duden kritisch intendierte, affirmierte zehn Jahre später Peter Sloterdijk, bei dem das geborene Kind zum Zuwanderer, der weibliche Schoß zum Grenzbeamten wurde: „Bei der biologischen Zuwanderung lag die Rolle der Grenzbeamten seit jeher bei den Müttern; sie spielen die Rolle der Einwanderungsoffiziere, die darüber entscheiden, wer hereingelassen wird und wer nicht."[105] Auch jenseits des Feminismus schien die vordem nur am Rande rezipierte Biopolitik Foucault zur Kritik der Gesellschaft der staatlich vermittelten Körperidentitäten plötzlich mehr und mehr Sinn zu machen. Der Gebrauch des Begriffs ist aber mittlerweile so selbstverständlich geworden, dass er droht, sein kritisches Potenzial zu verlieren.[106]

Die Hochkonjunktur der Gebärfähigkeit ist wieder abgeflaut. Die Auseinanderentwicklung von Frau und sexueller Reproduktion hat einerseits zu einer größeren Freiheit der Frauen geführt, denen einst nur den Männern vorbehalte Subjektpositionen offenstehen. Andererseits – und gleichzeitig – wurde die Gebärfähigkeit vom Gegenstand spezialisierter Diskurse staatlicher Medizin zur individuell-selbstbestimmten Bestimmung der zu Frauen Gewordenen, die in eigener Sache kollektive Fortpflanzung exekutieren. Jede Frau, die einfach nur ein Kind bekommen möchte, muss sich mit dem gebärfähigen Einwanderungsoffizier der Nation, der Imagination des Weiblichen auf der Höhe der Zeit, herumschlagen. Und jede Frau, die kein Kind bekommen möchte, sieht sich dem Vorwurf mangelnder Affirmation ihrer Andersartigkeit und damit der Verweigerung ihres Beitrags zur Prolongierung der Nation und ihrer Grenzsicherung ausgesetzt. Die Imagination des Weiblichen, der Mythos, entspringt nicht dichotomischen Zuschreibungen, sondern aus dem sich wandelnden Verhältnis des Subjekts zu seiner eigenen Natur. Meine Frage lautete: Vom Ergebnis welcher historischen Entwicklung her betrachtet ist die Gebärfähigkeit zum Schicksal der Frauen geworden? Die körperliche Verankerung der Differenz, so mein Vorschlag, ist Mythos – sie zu kritisieren nicht Dekonstruktion, sondern eine Übung in der Geschichte dessen, was sich zur Natur mystifiziert hat.

---

das DWDS Zeitungskorpus aus den Beständen von 15 überregional verbreiteten Tages- und Wochenzeitungen besteht.

102 Marie-Luise Angerer, Buchbesprechung Elisabeth Grosz: Volatile Bodies, in: Texte zur Kunst, Nr. 6, Heft 22, 1996, S. 173-176, zit. nach Heike Jensen, a.a.O., S. 259.

103 JustIn Monday, Eine Art von Verschwinden. Unter Umständen eine Verteidigung Foucaults gegenüber seinen LiebhaberInnen, in: die röteln (Hg.) ‚Das Leben lebt nicht'. Postmoderne Subjektivität und der Drang zur Biopolitik, Berlin: Verbrecher Verlag 2006, S. 135-177, S. 173.

104 Barbara Duden, Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben, München: dtv, 1994, S. 10.

105 Peter Sloterdijk im Interview, in: Tagesspiegel vom 7.3.2001. Siehe www.tagesspiegel.de/politik/peter-sloterdijk-im-interview-ich-glaube-nicht-an-den-gott-der-hasenscharten-schuf/209014.html, Abruf am 15.2.2020.

106 Vgl. JustIn Monday, a.a.O., S. 135-177.

* Für kritische Lektüre und Hinweise bin ich JustIn Monday, Vivian Liska und tagediebin ausgesprochen dankbar. Mein Dank geht außerdem an die Initiative Sozialistisches Forum, die mich 2018 in Freiburg zu einem Vortrag zum Thema eingeladen hat.

Anmerkung

Karina Korecky hat am 09. Juni 2017 zum Thema *Kritik des Patriarchats - Was ist materialistischer Feminismus?* referiert. Siehe: https://associazione.wordpress.com/2017/02/19/karina-korecky-der-koerper-das-tote-ding-materialismus-als-feministischer-einspruch/

Barbara Umrath

Kritische Theorie und Geschlecht. Ansätze einer materialistisch-feministischen Gesellschaftsanalyse

Auszüge mit leichter redaktioneller Überarbeitung aus: Barbara Umrath (2019): *Geschlecht, Familie, Sexualität. Die Entwicklung der Kritischen Theorie aus der Perspektive sozialwissenschaftlicher Geschlechterforschung. Frankfurt am Main: Campus Verlag.* Wiederabdruck mit freundlicher Genehmigung des *Campus Verlags.*

Auszüge aus Kapitel 3: Geschlecht, Geschlechterdifferenz und patriarchale Geschlechterordnung als Momente der bürgerlichen Gesellschaft

Das Mutterrecht und die Notwendigkeit einer historisch-materialistischen Situierung psychoanalytischer Überlegungen in der bürgerlich-vaterrechtlichen Gesellschaft

Für die Entwicklung von Fromms Sozialpsychologie kommt der Theorie des Mutterrechts zentrale Bedeutung zu.[1] An ihr wird die Historizität und Gesellschaftlichkeit von Familie und psychischen Strukturen eindrücklich erkennbar. Fromms Auffassung, dass psychoanalytische Theoreme und Überlegungen dem zu unterziehen sind, was man als eine historisch-materialistische Situierung bezeichnen könnte, verdankt sich wesentlich seiner Auseinandersetzung mit mutterrechtlichen Phänomenen. Zugleich wird in den Mutterrechtsarbeiten deutlich, dass Fromm die bürgerliche Gesellschaft als eine zugleich patriarchale und kapitalistische bestimmt. So ist die „Klassengesellschaft" für ihn „eng mit der Herrschaft des Mannes in der Familie verknüpft" (Fromm 1934, 91), nationalsozialistische Philosophen wie Alfred Bäumler werden als „Vertreter einer männlich-hierarchischen Klassengesellschaft" (Fromm 1934, 91) kritisiert, von der zeitgenössischen bürgerlichen Gesellschaft ist auch als „der gegenwärtigen patrizentrischen Gesellschaft" (Fromm 1934, 104) die Rede.

Wie in seinen Ausführungen zum Triebbegriff knüpft Fromm auch was sein Verständnis psychischer Entwicklung betrifft grundsätzlich an Freud an. Mit diesem geht er von der entscheidenden Bedeutung der frühkindlichen, überwiegend in der Familie gemachten Erfahrungen aus, betont dabei aber deren Gesellschaftlichkeit (vgl. Fromm 1932, 42f.). So sind für Fromm

> „die gesamte Struktur der Familie, alle typischen Gefühlsbeziehungen innerhalb ihrer, alle durch sie vertretenen Erziehungsideale ... ihrerseits selbst bedingt vom gesellschaftlichen und klassenmäßigen Hintergrund der Familie, von der sozialen Struktur, aus der sie erwächst" (Fromm 1932, 42).

Als ‚soziale Struktur', welche den Ödipuskomplex – eines der zentralen Theoreme Freuds – hervorbringt, identifiziert Fromm eine Gesellschaft, die er als bürgerlich *und* vaterrechtlich beschreibt (vgl. Fromm 1932, 42). Entsprechend erhebt er Einspruch gegen eine „Verabsolutierung des Ödipuskomplexes", der aus seiner Sicht als eine „spezifische Gefühlseinstellung" zu verstehen ist, die „nur ganz für die Familie der vaterrechtlichen Gesellschaft typisch ist" und keineswegs „allgemein-menschlichen Charakter trägt" (Fromm 1932, 44). Fromms Kritik besitzt jedoch eine etwas andere Stoßrichtung als spätere feministische Einwände.[2] Er erhebt Widerspruch gegen die Verallgemeinerung des Ödipuskomplexes, da er darin ein besonders prägnantes Beispiel für die „Verabsolutierung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft" (Fromm 1932, 43) und ihrer patriarchalen Geschlechterordnung sieht – was er dem Gros der Psychoanalytiker(-innen) zum Vorwurf macht. Sein Einwand richtet sich gegen die Stilisierung *bürgerlicher* – und das heißt für ihn: kapitalistischer und patriarchaler – Charakterstrukturen zu ‚allgemein-menschlichen', für alle Zeiten gültigen.

Festhalten lässt sich, dass die Frommsche Sozialpsychologie nicht weniger leistet, als Freudsche Theoreme historisch-materialistisch zu situieren – in einer als kapitalistisch-vaterrechtlich bestimmten Gesellschaft. Psychoanalytische Hypothesen werden nicht als Erkenntnisse über den oder die Menschen ‚im Allgemeinen' verstanden, sondern als Einsichten in psychische Mechanismen, die für die Individuen der *bürgerlichen* Gesellschaft typisch sind – und das sind für Fromm Menschen, die in einer zugleich kapitalistischen wie patriarchalen Gesellschaftsordnung aufwachsen und leben. Die aus einer bestimmten Gesellschaftsordnung hervorgehende, damit aber selbst historisch-spezifische Familie ist es, welche aus seiner Sicht das „Medium" darstellt,

1 In der einschlägigen Sekundärliteratur wurde dies nicht immer erkannt und gewürdigt. Ausdrückliche Hinweise darauf finden sich bei Rainer Kaus (1999, 42), Douglas Kellner (1992, 114ff.) und Rainer Funk (1980, XIII), dem Nachlassverwalter Fromms und Herausgeber von dessen gesammelten Schriften. Demgegenüber scheint Alfred Schmidt, der anlässlich der Neu-Herausgabe der *Zeitschrift für Sozialforschung* eine längere Einleitung verfasste, den Bezug auf das Mutterrecht für einen merkwürdigen Spleen zu halten und weiß offensichtlich nichts damit anzufangen. So wird den Leser*innen die Lektüre von Fromms „überaus lesenswerten (manche Motive des späteren Marcuse vorwegnehmenden) Arbeiten" (Schmidt 1980, 32) aus der Zeitschrift für Sozialforschung ausdrücklich empfohlen und die Titel der einzelnen Aufsätze angeführt – mit Ausnahme der Beiträge zum Mutterrecht. Auch bei seinen weiteren Ausführungen sieht Schmidt von deren Existenz ab.

2 In den feministischen Auseinandersetzungen mit Freud ging es hingegen darum, ob der Ödipuskomplex als eine androzentrische Verallgemeinerung zu verstehen und zu kritisieren ist, das heißt als ein Theorem, welches ein Verständnis eigenständiger psychischer Entwicklung von Frauen verbaut (vgl. u.a. Rohde-Dachser 1990). Ilka Quindeau spricht in diesem Zusammenhang von einem kritikbedürftigen „phallische(n) Monismus" (Quindeau 2013, 179) der Freudschen Theorie, der Seite an Seite existiert mit den von ihr als produktiv erachteten Tendenzen eines nicht-normativen Verständnisses von Sexualität.

„durch das die Gesellschaft bzw. die Klasse die ihr entsprechende, für sie spezifische Struktur dem Kind und damit dem Erwachsenen aufprägt", die also als *„psychologische Agentur der Gesellschaft"* (Fromm 1932, 42; Hervorh. i. Orig.) fungiert.[3] Familienstrukturen und die in diesen gemachten Erfahrungen und Triebschicksale, gelten Fromm weder als etwas Natürliches, noch Ewiges, noch rein Privates. Vielmehr wird deren Historizität und Gesellschaftlichkeit betont. (...)

Gleichheit, Differenz und die Notwendigkeit eines alternativen Verständnisses von Geschlecht

Geschlechtertheoretisch interessant ist, dass Fromm sich im Rahmen seines Mutterrechts-Aufsatzes bereits mit einer Frage beschäftigt, die Jahrzehnte später in feministischen Kreisen intensiv diskutiert werden sollte: Die nach dem Verhältnis von Gleichheit und Differenz der Geschlechter.[4] Ausgangspunkt von Fromms Reflexionen ist die Beobachtung, dass diese Frage in der Philosophie- und Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte höchst unterschiedlich beantwortet wurde (vgl. Fromm 1934, 89f.).[5] So sei die frühe Aufklärung in ihrer Diskussion des Verhältnisses von Mann und Frau immer wieder zu dem Schluss gelangt,

> „daß Männliches und Weibliches keine Qualitäten seien, die sich auch im Geistigen und Seelischen ausdrückten, sondern daß der Unterschied, der sich psychisch zwischen Männern und Frauen vorfände, einzig und allein auf die verschiedenartige Erziehung zurückzuführen sei. Diese bewirke ein Anderssein der Frau, wie sie auch bei gewissen anderen Gruppen der Gesellschaft (etwa Fürsten und Dienstboten, wie Helvetius sagt) den gleichen Effekt habe." (Fromm 1934, 90)

Folgt man Fromm, wurde in der Frühphase der Aufklärung also das betont, was man heute (geschlechtsspezifische) Sozialisation nennen würde. Wie er bemerkt, wurde ‚Andersartigkeit' damals nicht ausschließlich als eine des ‚anderen Geschlechts' (Simone de Beauvoir) verhandelt, sondern auch als eine der Klassenzugehörigkeit – wobei der Aufklärung als ‚anders' sämtliche nicht-bürgerliche Klassen galten. Als impliziter Maßstab zur Bestimmung des ‚Anderen' fungierten dabei bürgerliche Männer.[6]

Näher betrachtet wird vom Fromm der Zusammenhang zwischen einem bestimmten theoretischen Verständnis von Geschlechterdifferenz und der politischen Stellungnahme zu Forderungen nach einer ‚Emanzipation der Frau'. Dabei hebt er hervor, dass die „Anschauung von der grundsätzlichen Gleichheit der Geschlechter" und ein entsprechendes Verständnis von Differenz als Effekt von Sozialisation

> „eng verknüpft (war) mit einer politischen Forderung, die – mehr oder weniger deutlich und radikal vertreten – in jener Epoche der bürgerlichen Revolution eine wichtige Rolle spielte, der Emanzipation der Frau, ihrer geistigen, gesellschaftlichen und sogar politischen Gleichstellung" (Fromm 1934, 90).

Die Theorie der Gleichheit war Fromm zufolge nicht ‚bloße' *Theorie*, vielmehr kam ihr als Theorie zugleich die Funktion zu, den *politischen* Kampf um Gleichstellung *theoretisch* zu begründen (vgl. Fromm 1934, 90). Gerade weil er dieses politische Interesse an Frauenemanzipation teilt, problematisiert Fromm aber im Weiteren, was in diesem Zusammenhang unter Gleichheit und Emanzipation verstanden wurde. So weist er darauf hin, „Gleichartigkeit der Frau" habe

> „ausgesprochener- oder unausgesprochenermaßen (geheißen), daß die Frau ihrem Wesen nach dem Manne der bürgerlichen Gesellschaft gleich sei, und Emanzipation bedeutete in erster Linie nicht Befreiung der Frau zur Entfaltung ihrer als solcher noch gar nicht bekannten spezifischen Anlagen und Möglichkeiten, sondern ihre Emanzipation zum bürgerlichen Mann.

3 Fromm spricht auch an anderen Stellen immer wieder von den psychischen Zügen, die für eine bestimmte *Klasse* bzw. *Gesellschaft* typisch sind. Inwiefern seines Erachtens die Klassenzugehörigkeit oder Gesellschaftsform für die von ihm beschriebenen psychischen Phänomene den Ausschlag gibt, wird dabei häufig nicht genauer bestimmt. Eine bündige Entscheidung darüber kann aus der Perspektive Fromms wohl auch kaum möglich sein, handelt es sich für ihn doch offensichtlich um eine zwar analytisch notwendige, praktisch aber nur bedingt durchführbare Unterscheidung. So heißt es in einer Fußnote seines programmatischen Aufsatzes, am Individuum seien „die für die Gesamtgesellschaft typischen Züge von den für seine Klasse typischen" zu unterscheiden, nur um sofort zu betonen, dass „die psychische Struktur der Gesamtgesellschaft sich den einzelnen Klassen in gewissen grundlegenden Zügen weitgehend aufprägt" (Fromm 1932, 43). Entsprechend scheinen Fromm die klassenspezifischen Charakteristika „bei aller Gewichtigkeit nur von sekundärer Bedeutung gegenüber denen der Gesamtgesellschaft" (Fromm 1932, 43). Die Existenz ersterer wird mit den widersprüchlichen ökonomischen Interessen in Klassengesellschaften in Zusammenhang gebracht, die ‚relative Einheitlichkeit' psychischer Strukturen innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsformation mit dem Begriff der Ideologie (vgl. Fromm 1932, 43). Wollte man Fromms Verständnis mithilfe gramscianischer Begrifflichkeiten zu verdeutlichen suchen, könnte man sagen, seiner Sozialpsychologie geht es sowohl darum, dasjenige in den Blick zu bekommen, was an psychischen Strukturen gesellschaftlich hegemonial ist, als auch das, was deren Klassenspezifik ausmacht.

4 Stellvertretend für die feministischen Auseinandersetzungen um Gleichheit und Differenz, die mit einer einfachen Gegenüberstellung von Gleichheits- vs. Differenzposition nicht erfasst werden können, vgl. den von Ute Gerhard, Mechthild Jansen, Andrea Maihofer, Pia Schmid und Irmgard Schultz herausgegebenen Sammelband *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht* (1990).

5 Bei seinen diesbezüglichen Ausführungen stützt sich Fromm maßgeblich auf die wenige Jahre zuvor erschienene Studie von Paul Kluckhohn *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der Romantik* (1931), womit er den damals aktuellen Forschungsstand aufgreift.

6 Wie gleich noch dargestellt wird, erkennt und problematisiert Fromm diesen impliziten Maßstab. Letztlich berührt Fromm in seinem Mutterrechts-Aufsatz damit Fragen, die in den letzten Jahren in einer postkolonial informierten Geschlechterforschung unter Erweiterung um die Kategorie race als Prozesse und Mechanismen des ‚Othering' bzw. der ‚Veranderung' analysiert werden. Kritisch zur aktuellen Konstruktion eines ‚orientalischen Anderen' und dessen Funktionalität für die Setzung und Vergewisserung eines ‚okzidentalen', überlegenen Selbst vgl. den Sammelband Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht (2009) von Gabriele Dietze, Claudia Brunner und Edith Wenzel.
Für eine Analyse der konstitutiven Verwobenheit der modernen, in der Aufklärung entstehenden und bis heute für die bürgerliche Gesellschaft charakteristischen Gleichheitsidee mit Diskursen einer ‚Veranderung' entlang der Kategorien von ‚Rasse' und ‚Geschlecht' vgl. Andrea Maihofer (2001).

> Die ‚menschliche' Emanzipation der Frau hieß in Wirklichkeit ihre bürgerlich-männliche Emanzipation" (Fromm 1934, 90).

Wie hier deutlich wird, kritisiert Fromm am aufklärerisch-bürgerlichen Verständnis von Gleichheit und Emanzipation nicht *entweder* dessen Klassen- *oder* dessen androzentrischen Charakter. Offen gelegt wird nichts weniger, als dass dieses *zugleich* bürgerlich und androzentrisch ist.[7] Diesen Maßstab benennt Fromm auf der folgenden Seite noch einmal ausdrücklich, wenn er schreibt, die Aufklärung habe „unter dem Menschlichen das Bürgerlich-Männliche" (Fromm 1934, 91) verstanden. Eine solche am Maßstab bürgerlicher Männlichkeit gebildete Vorstellung von Gleichheit und Emanzipation erscheint ihm verkürzt. Von Emanzipation der Frauen lässt sich aus Sicht Fromms erst dann wirklich sprechen, wenn diese auch etwaige ‚spezifische Anlagen und Möglichkeiten' entfalten können. ‚Noch gar nicht bekannt' sind jene Potentiale Fromm zufolge, da Frauen bislang durch patriarchale Strukturen an ihrer Entfaltung gehindert wurden.

Den damaligen Gepflogenheiten folgend, in denen Geschlechterverhältnisse zumeist als ‚Frauenfrage' thematisiert wurden, ist bei Fromm nur von der Emanzipation der *Frau* ausdrücklich die Rede. Wenn er die aufklärerische Gleichsetzung des Menschlichen mit einem Bürgerlich-Männlichen problematisiert und Kritik an einer ‚bürgerlich-männlichen Emanzipation' übt, macht er damit aber zugleich klar, dass Emanzipation in seinen Augen etwas anderes bedeuten müsste. Letztlich geht es ihm um mehr als eine bloße ‚Frauenfrage', nämlich um die Gestaltung einer Gesellschaft, in der *alle Menschen* auch solche ‚Anlagen und Möglichkeiten' entwickeln könnten, die in der Existenzweise als bürgerlicher Mann nicht aufgehen.[8]

Wie Fromm weiter ausführt, wurde allerdings noch dieses verkürzte Verständnis von Gleichheit und Emanzipation bald aufgegeben – was er mit der veränderten gesellschaftlichen Rolle des Bürger(-innen)tums in Zusammenhang bringt: In dem Maße, wie sich dieses von einer revolutionären, gegen die feudalen Kräfte kämpfenden Klasse zur neuen herrschenden Macht entwickelte, wurde auch die These einer prinzipiellen Gleichheit der Geschlechter fallen gelassen (vgl. Fromm 1934, 90f.). Die auf eine revolutionäre Phase folgende Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft stellt sich Fromm als eine Konsolidierung von Herrschaft in den Klassen- *und* Geschlechterverhältnissen dar. „Mit der politisch rückläufigen Bewegung", die symbolisch in der Schließung der Frauenklubs in Paris 1793 zum Ausdruck komme, tritt ihm zufolge dann

> „(a)n Stelle der Theorie von der Geschlechtslosigkeit der Seele und der prinzipiellen Gleichartigkeit von Mann und Frau … die Auffassung von der grundlegenden ‚natürlichen' und unveränderbaren Verschiedenheit der Geschlechter" (Fromm 1934, 90).

Einschneidend ist aus Fromms Sicht aber nicht nur, *dass* die These der Gleichheit durch eine der Verschiedenheit ersetzt wird, sondern *wie* letztere verstanden wird – nämlich nicht „als etwas sozial Bedingtes, historisch Gewordenes, sondern als etwas biologisch Gegebenes und Ewiges" (Fromm 1934, 91). Gleichzeitig lasse sich ein Bedeutungswandel dessen beobachten, was unter der Frau verstanden wird. Während Vertreter der frühen Romantik und des deutschen Idealismus diese vor allem in ihrer Rolle als Geliebte und die Vereinigung mit ihr als Erreichung wahrer Humanität thematisiert hätten, werde die Frau in der spätromantischen Auffassung „immer mehr Mutter und die Beziehung zu ihr eine Rückkehr zum ‚Natürlichen', eine neue Harmonie im Schoße der Natur" (Fromm 1934, 91).[9]

Fromm steht Theorien der Geschlechterdifferenz allerdings nicht rundweg ablehnend gegenüber. So bezeichnet er etwa die Vorstellung vom „Unterschied zwischen Männlichem und Weiblichem" als einem Unterschied „zweier Qualitäten, die sich sowohl in der ganzen organischen Natur als auch im Geistigen und Seelischen als grundlegende Unterschiede vorfinden" als „einen der fruchtbarsten Gedanken der Romantik" (Fromm 1934, 89).[10] Seine Kritik gilt nicht so sehr der Behauptung von Unterschieden zwischen den Geschlechtern, denn deren spezifischer inhaltlicher Festlegung und Naturalisierung im Dienste einer Legitimierung patriarchaler Herrschaft. So problematisiert er, „eine Theorie von der natürlichen Verschiedenartigkeit der Geschlechter" ermögliche es, „aus dieser Verschiedenartigkeit des Wesens auf eine Verschiedenheit der gesellschaftlichen Funktionen von Mann und Frau" (Fromm 1934, 91) zu schließen – und das nicht zuletzt, weil ihm sehr wohl bewusst ist, dass ‚Verschiedenartigkeit' in diesem Kontext als Minderwertigkeit der Frau zu übersetzen ist. In diesem Sinne merkt er ideologiekritisch an, besagte „Theorien

---

7 Wie im weiteren Verlauf noch dargestellt wird, findet sich sowohl bei Adorno und Horkheimer wie auch Marcuse eine ähnliche Problematisierung der ‚bürgerlich-männlichen Emanzipation' – dort aber mit stärkerem Blick auf Entwicklungen im 20. Jahrhundert. In Kapitel 4 wird zudem gezeigt, dass Ernst Schachtel im Rahmen seines Beitrags zu den *Studien über Autorität und Familie* noch auf einen anderen Aspekt der Beschränktheit des bürgerlichen Gleichheits- und Emanzipationsverständnisses hinweist: Dessen vorwiegend formal-rechtlichen Charakter, der zugleich die Voraussetzung dafür ist, dass sich Ungleichheit beständig reproduzieren kann.

8 Liegt Fromms Fokus im Mutterrechts-Aufsatz stärker auf den Frauen, wird an späterer Stelle anhand der *Dialektik der Aufklärung* noch dargestellt, dass sich in der Kritischen Theorie auch Ansätze einer kritischen Analyse bürgerlicher Männlichkeit finden. Bei Marcuse lassen sich zudem Visionen einer alternativen, emanzipierten Männlichkeit erkennen, die sich durch das Hervortreten androgyner Züge auszeichnen würde.

9 Wie gleich noch deutlich wird, erscheint Fromm dabei nicht so sehr die Thematisierung der Frau als Mutter problematisch, sondern dass diese als *Rückkehr* zu einem ‚Ursprünglich-Natürlichen' vorgestellt wird – wohingegen es aus seiner historisch-materialistischen Perspektive doch um Gestaltung der *Zukunft* gehen müsste.

10 In diesem Zitat klingt bereits an, was aus feministischer Sicht höchst problematisch erscheinen muss: Dass die Verteidigung von Differenz in der Kritischen Theorie immer wieder an die Geschlechterdifferenz gekoppelt wird. Wie im Verlauf dieses Kapitels auch noch für andere Autoren gezeigt wird, findet sich in der Kritischen Theorie die Tendenz, die Möglichkeit von Differenz überhaupt an der Existenz von Geschlechterdifferenz festzumachen – womit die Einsicht in deren historisch-gesellschaftlichen Charakter aufgegeben wird. Letztlich hängt dies damit zusammen, dass Zweigeschlechtlichkeit erst im Zuge der Entwicklung von der Frauen- zur Geschlechterforschung vollständig in ihrer Gesellschaftlichkeit erkannt wird, insofern nun auch die Wahrnehmung des Geschlechts*körpers* (sex) als männlich *oder* weiblich als ein gesellschaftliches Phänomen verstanden wird (vgl. Maihofer 2006, 70f.). Solange sex als etwas gender Vorgängiges verstanden wurde – was nicht nur für die Kritische Theorie zu konstatieren ist, sondern auch für die Frauenforschung im engeren Sinne – lassen sich auch in einem die Historizität und Gesellschaftlichkeit von ‚Geschlecht' betonendem Verständnis immer noch Spuren von Naturalisierung finden. Inwiefern dies in der Kritischen Theorie der Fall ist, wird im folgenden Abschnitt noch ausführlich dargestellt.

mögen noch so erhabene Worte über die Würde der Frau gefunden haben", letztlich würden sie „doch dazu (dienen), die Frau in ihrer unselbständigen Position als Dienerin des Mannes zu erhalten" (Fromm 1934, 91).

Festhalten lässt sich damit, dass Fromm ein jeweils *spezifisches* Verständnis von Differenz und Gleichheit der Geschlechter problematisiert. Die *Naturalisierung* von Geschlechterdifferenz kritisiert er, weil er darin ein anti-emanzipatorisches Instrument par excellence erkennt – ein Mittel zur Begründung und Legitimation patriarchaler Herrschaft. Angesprochen von derartigen Theorien, so vermutet Fromm, dürfte sich denn auch vor allem ein ganz bestimmtes politisches Spektrum fühlen: Die „Vertreter einer männlich-hierarchischen Klassenherrschaft" (Fromm 1934, 91). An der These der Gleichheit der Geschlechter scheint ihm hingegen etwas Anderes problematisch. Hier kritisiert er deren Einhergehen mit einem verkürzten Verständnis von Emanzipation, das letztere auf Angleichung an einen bürgerlich-androzentrischen Maßstab reduziere.

Konsequent weitergedacht folgt daraus, dass der *politische* Kampf um Emanzipation, soll diese mehr als ‚bürgerlich-männliche Emanzipation' bedeuten, eines *theoretischen* Verständnisses von ‚Geschlecht' und Geschlechterdifferenz bedarf, das zum einen Naturalisierung und Enthistorisierung vermeidet, zum anderen das Verhältnis von Gleichheit und Differenz nicht als ein Entweder – Oder konzipiert. Die Entwicklung eines solchen Verständnisses von ‚Geschlecht' erweist sich damit als eine genuine Aufgabe kritischer Gesellschaftstheorie. Wie im Weiteren gezeigt wird, haben Fromm und seine Institutskollegen sich zwar nicht ausdrücklich die Aufgabe gestellt, ein solches alternatives Verständnis von ‚Geschlecht' und Geschlechterdifferenz zu entwickeln. Explizit formuliert wurde diese Notwendigkeit vielmehr erst mit der Entstehung der Frauen- und Geschlechterforschung. Was die Kritischen Theoretiker faktisch jedoch unternahmen, waren nichts weniger als erste Schritte hin zu einem historisch-materialistischen Verständnis von Geschlechterdifferenz. (...)

Auszüge aus Kapitel 5:
Sexualität und Sexualmoral als Schlüssel zur Gesellschaft

Eros and Civilization:
Historisierung der Freudschen Kulturtheorie und des patriarchalen, repressiven Realitätsprinzips

Die Bedeutung von *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* (1955) für das Werk Marcuses kann wohl kaum überschätzt werden. So sehen Hauke Brunkhorst und Gertrud Koch darin

> „die spekulative Synthese aus dem Fundus seiner Denktraditionen (vollzogen): aus der idealistischen Philosophie und Ästhetik, aus der Metapsychologie Freuds und der *Dialektik der Aufklärung*, aus deren negativer Geschichtsphilosophie er einen Ausweg zeigen will" (Brunkhorst & Koch 1987, 70).

Eros and Civilization stellt insofern eine Zusammenführung, Ausarbeitung und Weiterentwicklung von Gedanken dar, die Marcuse zuvor an verschiedenen Stellen angedeutet hatte und die vor dem Hintergrund der im Vorangegangenen beschriebenen Diskussionen im breiteren Kontext der Kritischen Theorie zu verstehen sind. Zugleich legt Marcuse damit, wie Douglas Kellner betont, die Fundamente für zahlreiche seiner späteren Schriften (vgl. Kellner 1984, 157).

Mit *Eros and Civilization* wendet sich nun auch Marcuse, dessen Arbeiten aus den 1930er-Jahren nicht direkt auf die Psychoanalyse Bezug nehmen, dem Werk Freuds zu.[11] Indem er Freuds Kulturtheorie mit Hilfe des Marxschen Denkens historisiert, gelingt es Marcuse, Herrschaft und Unterdrückung als etwas zu verstehen, das den vergesellschafteten Subjekten keineswegs äußerlich bleibt, sondern von diesen internalisiert wird, in ihrer Triebstruktur verankert ist – ohne darüber die Perspektive einer Emanzipation von Herrschaft preisgeben zu müssen.[12] Dem Begriff der Repression kommt in *Eros and Civilization* eine zentrale Rolle zu. Im Englischen besitzt dieser eine doppelte Bedeutung: Gemeint sein kann sowohl der psychische Prozess, den Freud Verdrängung nennt, als auch Unterdrückung in einem weiteren Sinne. Diese Zweideutigkeit macht sich Marcuse zunutze, „um sowohl bewußte als auch unbewußte, äußere als innere Vorgänge der Hemmung, der erzwungenen Einschränkung und Unterdrückung" (Marcuse 1955, 15) in den Blick zu nehmen.[13]

Die Verschlingung der subjektiven wie gesellschaftlichen Dimensionen von Repression, um die es ihm geht, sieht Marcuse in der Freudschen These, die Entwicklung der Einzelnen würde „die großen traumatischen Ereignisse" (Marcuse 1955, 26) der menschlichen Gattungsgeschichte in einer Art Zeitraffer rekapitulieren, treffend zum Ausdruck gebracht.[14] Von zentraler Bedeutung ist bei Freud dabei der Mythos von der Urhorde. Marcuse bezeichnet diesen ausdrücklich als eine „anthropologische Spekulation" – die er allerdings aufgreift, da „sie die historische Dialektik der Herrschaft in einer Reihe von katastrophalen Ereignissen zusammenfassend überblickt und dadurch bisher ungeklärte Aspekte der Kultur erhellt" (Marcuse 1955, 58). Im Urhorden-Mythos sieht Marcuse eine Absage an idealistische Konstruktionen, die menschliche Geschichte mit „dem Urbild eines Paradieses ..., das der Mensch durch seine Sünde gegen Gott verwirkt hat" (Marcuse 1955, 57) beginnen lassen. Stattdessen stelle Freud die „Herrschaft des Menschen über den Menschen" ins Zentrum, „errichtet von einem höchst irdischen Vater-

11 Jay weist darauf hin, dass Marcuse unter den engeren Institutsmitgliedern derjenige war, der sich nicht direkt an den Freud-Diskussionen der 1930er-Jahre beteiligte (vgl. Jay 1973, 135f.).

12 Marcuse selbst bezeichnet seine Vorgehensweise als „Extrapolation" (Marcuse 1955, 37) Freuds, der es darum geht, den historisch-gesellschaftlichen und politisch-soziologischen Gehalt, den er in Freuds Begriffen und Überlegungen bereits angelegt sieht, klarer herauszuarbeiten (vgl. Marcuse 1955, 9 u. 14). Insofern Marxsche Überlegungen für Marcuses Freud-Lektüre den zentralen Hintergrund bilden, scheint es treffender, wie von Douglas Kellner vorgeschlagen von einer „Marxian modification of Freud" (Kellner 1984, 163f.) zu sprechen.

13 In der deutschsprachigen Ausgabe wird die für Marcuse zentrale Spannung zwischen beiden Dimensionen aufgelöst, wenn ‚repression' zumeist als ‚Unterdrückung', ‚repressive' je nach Kontext als ‚unterdrückend' bzw. ‚verdrängend' übersetzt wird. Für die vorliegende Arbeit wurde sich für die Verwendung der Begriffe Repression und repressiv entschieden, um durch die eingedeutschte Schreibweise den Lesefluss zu erleichtern und gleichzeitig die Doppeldeutigkeit des englischen Textes präsent zu halten.

14 Ich danke Susanne Lettow für den Hinweis, dass die Vorstellung von der Ontogenese (Entwicklung der Einzelnen) als Rekapitulation der Phylogenese (Entwicklung der Gattung) keine genuin Freudsche These ist, sondern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weit verbreitet war. Zurückführen lässt sich diese auf Ernst Haeckel, einem von der Darwinschen Evolutionstheorie inspirierten Arzt und Naturwissenschaftler.

Despoten und verewigt durch die erfolglose und unvollständige Auflehnung gegen ihn“ (Marcuse 1955, 57) – was Marcuse ein weitaus geeigneterer Ansatzpunkt für eine historisch-materialistische Kulturtheorie erscheint.[15] Zudem enthält der Urhorden-Mythos den Hinweis auf die Verschränkung und Gleichzeitigkeit von Ausbeutung und Herrschaft:

> „Der Vater beansprucht das Monopol auf die Frauen (die höchste Lust) und unterwarf die anderen Hordenmitglieder seiner Macht. (...) Die Last jeder Arbeit, die in der Urhorde zu verrichten war, wurde den Söhnen auferlegt, die durch ihren Ausschluß von der dem Vater vorbehaltenen Lust nun ‚frei‘ für die Ableitung von Triebenergie in die Kanäle unlustvoller aber notwendiger Tätigkeiten waren“ (Marcuse 1955, 58f.).

Herrschaft wird damit als patriarchale verstanden: Der Urvater stellt für Marcuse den „Archetypus der Herrschaft“ (Marcuse 1955, 23) dar. Er setzt gegenüber den Hordenmitgliedern das Realitätsprinzip durch und zwingt diese zur Verdrängung des Lustprinzips, dem Freud zufolge primären Prinzip des psychischen Apparates (vgl. Marcuse 1955, 20ff.). Was patriarchale Herrschaft mit Blick auf die Geschlechterverhältnisse bedeutet, wird in *Eros and Civilization* allerdings nicht eingehender diskutiert.[16] Worauf es Marcuse ankommt ist vor allem, dass Ausbeutung von Arbeitskraft und repressive Beherrschung der Triebstruktur untrennbar zusammengehören. Die „Einschränkung der Lust und Enthaltsamkeit“ (Marcuse 1955, 59), wie sie der Urvater durchsetzt, bedeutet zugleich „eine ungleiche Verteilung des Leids für die Gruppe als Ganzes“ (Marcuse 1955, 58). Monopolisierung von Lust geht mit der ungleichen Verteilung unlustvoller Arbeiten einher. Stellen marxistische Analysen zumeist auf Arbeit in Gestalt von *Lohn*arbeit ab, kommt in *Eros and Civilization* dem breiteren Begriff der *entfremdeten* Arbeit eine Schlüsselstellung zu. Informiert durch die Freudsche Triebtheorie richtet sich Marcuses Blick dabei stärker darauf, was die herrschaftsförmige Arbeitsteilung mit den Subjekten ‚macht‘. Wie in den folgenden Abschnitten noch ausführlich dargestellt wird, nimmt Marcuse damit eine entscheidende Erweiterung der marxistischen Kritik und Emanzipationsperspektive vor, umfasst diese bei ihm doch ausdrücklich die körperlich-sinnliche Konstitution der arbeitenden Subjekte.

Bevor darauf näher eingegangen werden kann, gilt es jedoch, die Modifikation, die Marcuse an der Freudschen Kulturtheorie vornimmt, genauer zu betrachten. Sein zentraler Einwand gegen Freud lautet, dieser habe Repression als einen unvermeidlichen Bestandteil von Kultur, ja als Kultur erst konstituierend, verstanden und so die *bisherige* Entwicklung von Kultur mit *Kultur überhaupt* gleichgesetzt.[17] Für Marcuse hingegen handelt sich dabei um nicht weniger, aber auch nicht mehr als das, was bei Marx ‚Vorgeschichte‘ heißt. Freud habe zwar erkannt, dass es die Lebensnot (Ananke) ist, das heißt die Existenz von Knappheit und Mangel, die zur repressiven Modifikation und Kanalisierung von Triebenergien nötige, hypostasiere Mangel, Elend und Leid jedoch zugleich als etwas Ewiges und Unabwendbares (vgl. Marcuse 1955, 23f.). Lebensnot, wendet Marcuse ein, ist aber keine unveränderliche Tatsache, sondern historisch-gesellschaftlich zu verstehen und war in der bisherigen Geschichte stets auf spezifische, herrschaftsförmige Weise organisiert (vgl. Marcuse 1955, 38ff.). Weder nämlich wurden „die vorhandenen Mittel ... in Übereinstimmung mit individuellen Bedürfnissen kollektiv verteilt“ (Marcuse 1955, 38), noch wurde „die Beschaffung der Güter für die Bedürfnisbefriedigung mit dem Ziel organisiert ..., die sich entwickelnden Bedürfnisse der Einzelnen in der besten Weise zu befriedigen“ (Marcuse 1955, 38f.). Nicht zuletzt unterschlägt Freuds Postulat der Ananke als unaufhebbarem und ewigem Tatbestand, dass die Produktivkräfte sich im Laufe der historisch-gesellschaftlichen Entwicklung entfalten (vgl. Marcuse 1955, 115f.). Repression lässt sich damit nicht einfach auf Mangel zurückführen und als Bestandteil jedweder Kultur behaupten.

Um dieser Einsicht Rechnung zu tragen, stellt Marcuse „den Freudschen Begriffen ... korrespondierende Ausdrücke zur Seite ..., die die spezifisch sozio-historische Komponente bezeichnen“ (Marcuse 1955, 38) sollen: Der Begriff der Repression wird durch die grundlegende Unterscheidung von basaler bzw. notwendiger und surplus-Repression differenziert, um darauf aufmerksam zu machen, dass eine *herrschaftsförmig* organisierte Kultur sehr viel weitergehende Triebmodifikationen erzwingt als für den Bestand ‚zivilisierten‘ gesellschaftlichen Zusammenlebens unabdingbar (vgl. Marcuse 1955, 38). Durch die Einführung des Begriffs des Leistungsprinzips lenkt Marcuse das Augenmerk darauf, dass nicht das Realitätsprinzip als solches, sondern dessen „vorherrschende historische Form“ (Marcuse 1955, 38) in einem antagonistischen Verhältnis zum Lustprinzip steht.[18] Marcuses Modifikationen der Freudschen Theoreme laufen somit allesamt darauf hinaus, die von Freud als unauflöslich betrachtete Verschlingung von Herrschaft und Kultur mit dem kleinen, aber entscheidenden Vorsatz ‚bis dato‘ zu versehen. Damit eröffnet er die Möglichkeit, eine künftige Kultur zu denken, die zwar weiterhin basale Repression, das heißt ein gewisses Maß an Trieb-

15 In diesem Sinne legt Marcuse auch Nachdruck darauf, dass der Urhorden-Mythos von gesellschaftlicher Herrschaft handelt. So betont er, die Unterwerfung der Triebstruktur „unter beherrschende Kontrollinstanzen geht vom Menschen, nicht von der Natur aus“ (Marcuse 1955, 23). Diese Stelle lässt sich auch als ein präzisierender Kommentar zur *Dialektik der Aufklärung* lesen: Die Naturbeherrschung, die Adorno und Horkheimer als zentral für bürgerliche Subjektkonstitution beschreiben, lässt sich nicht einer bestimmten Beschaffenheit von Natur zuschreiben, sondern stellt einen spezifischen menschlich-gesellschaftlichen Umgang mit dieser dar.

16 Dies sollte denn auch ein zentraler Kritikpunkt der frauenforschenden Rezeption von *Eros and Civilization* werden (vgl. Benjamin 1992, 126ff.; Jagentowicz Mills 1987, 163ff., 181 u. 195ff.).

17 Nur am Rande sei darauf hingewiesen, dass sich hier eine Nähe zu Fromms frühen Arbeiten erkennen lässt. Wie dargestellt, hatte Fromm 1935 bereits Einwand gegen die Abgeschlossenheit der Freudschen Kulturtheorie erhoben, wenn er kritisierte, diese stelle die Menschheit letztlich vor die Wahl, sich zwischen befriedigender Sexualität und Kultur zu entscheiden.

18 Allerdings hält Marcuse die von ihm vorgenommene begriffliche Differenzierung zwischen dem ‚Realitätsprinzip überhaupt‘ und dem Leistungsprinzip als dem bis dato gültigen, herrschaftsförmigen Realitätsprinzip selbst nicht stringent durch. Deutlich wird dies bereits in der Titelgebung für die beiden Teile des Buches: Der mit der Überschrift „Unter der Herrschaft des Realitätsprinzips“ versehene erste Teil müsste treffender „Unter der Herrschaft des Leistungsprinzips“ lauten, der als „Jenseits des Realitätsprinzips“ betitelte zweite Teil „Jenseits des Leistungsprinzips“. In der vorliegenden Arbeit hingegen wird konsequent vom ‚repressiven Realitätsprinzip‘ bzw. Leistungsprinzip gesprochen, wenn sich Marcuses Überlegungen auf die bisherige Geschichte und Gesellschaft beziehen, von einem ‚anderen Realitätsprinzip‘, sofern es um Marcuses utopisch-emanzipationsperspektivische Gedanken geht.

modifikationen kennen würde, aber nicht länger durch Herrschaft geprägt wäre.[19]
Wie im folgenden Abschnitt dargestellt wird, bezieht Marcuse die Unterscheidung von basaler und surplus-Repression ausdrücklich auf das Schicksal von Sexualität, denkt die Entstehung fortpflanzungszentrierter Sexualität und entfremdeter Arbeit zusammen und erweitert marxistische Analysen so um eine körpertheoretische Dimension. Aus geschlechtertheoretischer Perspektive wird dabei freilich auch eine Grenze deutlich werden. So finden sich in Marcuse zwar Ansätze einer kritischen Analyse der heteronormativen Zurichtung der Körper, als vergeschlechtlichte werden diese aber nicht diskutiert.

Problematisierung des Körpers als Instrument fortpflanzungszentrierter Sexualität und entfremdeter Arbeit

Der Begriff der basalen Repression markiert bei Marcuse einen Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Existenzweise. Er soll diejenigen Triebmodifikationen und -einschränkungen erfassen, „die die Entwicklung des Menschen vom menschlichen Tier zum *animal sapiens* auszeichnen" (Marcuse 1955, 40; Hervorh. i. Orig.). Gemeint ist damit, dass Menschen im Unterschied zu Tieren ihren Trieben nicht schlichtweg ausgeliefert sind, sondern diese zu lenken, zu kanalisieren und zu modifizieren vermögen. In dieser spezifisch menschlichen Fähigkeit sieht Marcuse die Möglichkeit eines Mehr an Befriedigung angelegt, das über die bloße Stillung unmittelbarer Bedürfnisse hinausgeht (vgl. Marcuse 1955, 40).[20]
Die Entwicklung menschlicher Sexualität wird in *Eros and Civilization* zum einen als basale Repression diskutiert. Freuds These, derzufolge Menschen bei ihrer Geburt mit ‚polymorph-perversen' Triebstrebungen ausgestattet sind, die erst im Laufe der kindlichen Entwicklung dem Primat der Genitalität untergeordnet werden, wird von Marcuse zunächst einmal in diesem Sinne aufgegriffen. So versteht er die Unterordnung der Partialtriebe als Bestandteil eines körperlichen Reifungsprozesses, der eine „normale und natürliche Reifung der Lust mit ein(schließt)" (Marcuse 1955, 40). Da damit „intensivierte Lust" möglich werde, lässt Marcuse sich gar dazu hinreißen, enthusiastisch von einem „*Fortschritt* zur Genitalität" (Marcuse 1955, 40; Hervorh. B.U.) zu sprechen. Wie er gleich im nächsten Satz zu bedenken gibt, sind in der bisherigen Geschichte allerdings basale und surplus-Repression derart ineinander verschlungen, dass dieser ‚Fortschritt' die Gestalt einer nahezu vollständigen ‚Desexualisierung' der Partialtriebe und ihrer erogenen Zonen annehme (vgl. Marcuse 1955, 40). Die Durchsetzung des Genitalprimats lässt sich daher nicht allein als basale Repression verstehen, sondern ist zugleich als surplus-Repression zu analysieren. In ihr triumphiert nicht einfach, wie Freud meinte, das Realitätsprinzip über das Lustprinzip, sondern ein *historisch-gesellschaftlich* spezifisches Realitätsprinzip: das Leistungsprinzip, das heißt ein an Konkurrenz, Erwerb und ökonomischer Leistungsfähigkeit orientiertes Realitätsprinzip (vgl. Marcuse 1955, 38f. u. 45).
In diesem Sinne enthält *Eros and Civilization* zugleich eine Problematisierung der Durchsetzung des Genitalprimats: Unter dem repressiven Realitätsprinzip kulminiere die Organisation der Sexualität in der Unterwerfung (subjection) „der sexuellen Partialtriebe unter das Primat der Genitalität", wobei die genitalen Strebungen selbst wiederum der „Fortpflanzungsfunktion" (Marcuse 1955, 42) unterstellt werden. Kritisch weist Marcuse darauf hin, dass dies zum einen „die Ablenkung der Libido vom eigenen Körper auf ein fremdes Objekt des anderen Geschlechts" (Marcuse 1955, 42) beinhaltet. Die libidinöse Besetzung des eigenen Selbst – das also, was die Psychoanalyse ‚Narzissmus' nennt – muss aufgegeben werden. Zum anderen hat dies zur Folge, dass „(d)ie Befriedigung der Partialtriebe und die der nicht der Fortpflanzung dienenden Genitalität" entweder „als Perversionen tabuiert, sublimiert oder in Hilfsfunktionen der auf Fortpflanzung gerichteten Sexualität transformiert" (Marcuse 1955, 42) werden. Während, wie Marcuse mit Freud annimmt, die Sexualität doch „von Natur aus ‚polymorph-pervers'" sei, belege die gesellschaftliche Organisation der Sexualität „praktisch alle Manifestationen, die nicht der Fortpflanzungsfunktion dienen oder sie vorbereiten, mit dem Tabu der *Perversionen*" (Marcuse 1955, 49; Hervorh. i. Orig.).
Festhalten lässt sich damit, dass Sexualität für Marcuse etwas höchst Amorphes darstellt. Sein Anliegen ist es nicht, deren ‚ursprüngliche' Gestalt näher zu bestimmen und identifizierend festzulegen. Vielmehr zielt seine kritische Analyse darauf, wie durch das repressive Realitätsprinzip eine reproduktionszentrierte Sexualität hervorgebracht wird, mit der zugleich eine Diffamierung und Tabuisierungen anderer Formen von Sexualität einhergeht.[21] Damit enthält Eros and Civilization Ansätze einer Kritik dessen, was heutige Geschlechterforschung als ein heteronormatives Verständnis von Sexualität problematisiert – ohne dass Marcuse jedoch die Hervorbringung der Körper entsprechend der hegemonialen Norm der Zweigeschlechtlichkeit in den Blick nehmen würde. Die Vergeschlechtlichung der Körper interessiert ihn nicht wirklich. Im Zentrum seiner Problematisierung steht die „quantitative und qualitative Einschränkung der Sexualität" (Marcuse 1955, 42), die mit der Durchsetzung des

19 Intention der von Marcuse eingeführten Begriffe ist somit, darauf hinzuweisen, dass nicht schon die gesellschaftliche Kanalisierung von Triebenergien als solche ein Problem darstellt, diese also nicht abstrakt zu kritisieren ist. Vielmehr muss Kritik konkret und spezifisch auf diejenigen Triebmodifikationen zielen, die durch die herrschaftsförmige Gestalt des Realitätsprinzips bedingt sind. Marcuse selbst liefert dafür mit seinen Begriffen allerdings nur ein grobes heuristisches Instrumentarium. Darüber hinaus nötig wären detailliertere historische und soziologische Analysen, die sich etwa mit der konkreten Ausprägung des Leistungsprinzips in verschiedenen Phasen der bürgerlichen Gesellschaft beschäftigen.

20 Im Grunde beschreibt Marcuse hier das, was Freud ‚Sublimierung' nennt – ohne den Begriff an dieser Stelle zu verwenden.

21 Sehr treffend schreibt Daniel P. Malloy in seiner unveröffentlichten Dissertationsschrift *Marcuses Second Dimension: Negativity and Critical Theory*: „The primacy of the genitals is not, as Marcuse understands it, a 'natural' situation. It is, rather, a second nature; an historically conditioned situation which has been so ingrained as to seem natural. What is natural in this case is not especially important" (Malloy 2006, 67). Allerdings wird Malloy im Weiteren unpräzise, wenn er fortfährt: „Marcuse's point is simply that the primacy of the genitals in sexuality is conditioned and contingent, and, therefore, mutable. The primacy oft the genitals, and hence of the conception of sexuality, primarily as reproductive, rather than pleasurable, activity is a paradigm subject to change" (Malloy 2006, 67). In der Tat problematisiert Marcuse das Genitalprimat als eine Instrumentalisierung und Einschränkung von Sexualität, sieht darin aber, wie gezeigt wurde, auch einen ‚Fortschritt'. Insofern ist das Primat der Genitalität für ihn nicht per se problematisch, sondern dessen Durchsetzung unter einem repressiven Realitätsprinzip und die damit zusammenhängende Diffamierung und Tabuisierung anderer Ausdrucksformen von Sexualität.

Genitalprimats im Zeichen eines repressiven Realitätsprinzips einhergeht. „(V)on einem autonomen ‚Prinzip', das den gesamten Organismus beherrscht" und dessen primäres Ziel, wie er Freud zustimmend zitiert, „Lustgewinnung aus Körperzonen" ist, werde Sexualität zu „eine(r) spezialisierte(n), zeitlich beschränkte(n) Funktion" und „Mittel zum Zweck" (Marcuse 1955, 42). In der „Organisierung der Sexualität" machen sich für Marcuse damit „die Grundzüge des Leistungsprinzips und seiner Organisierung der Gesellschaft" (Marcuse 1955, 48) geltend. Repressiv ist dieser Prozess insofern, als sich „die Partialtriebe ... nicht frei zu einer ‚höheren' Stufe der Befriedigung (entwickeln), die ihre Ziele beibehielte, sondern ... abgeschnitten und zu Hilfsfunktionen reduziert" (Marcuse 1955, 48) werden. Primärer Sinn der Verschiebung von Libido auf ein (heterosexuelles) Objekt und der Aufrichtung des Genitalprimats ist Marcuse zufolge nämlich nicht Befriedigung, sondern die gesellschaftlich „notwendige Desexualisierung des Körpers: Die Libido wird in einem Teil des Körpers konzentriert, wodurch fast der ganze übrige Körper zum Gebrauch als Arbeitsinstrument frei wird" (Marcuse 1955, 48).
Marcuse stellt damit einen Zusammenhang her zwischen der ‚Desexualisierung' des Körpers mit ihrer repressiven Modifikation der Triebe und dem, was marxistische Theorie als entfremdete Arbeit bezeichnet.[22] Beides gehört für ihn untrennbar zusammen. Unter der Herrschaft des Leistungsprinzips sind nicht Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, Entfaltung menschlicher Fähigkeiten oder Lust primäre Zwecke der gesellschaftlichen Organisation des Arbeitsprozesses, sondern Mehrwert und Profit (vgl. Marcuse 1955, 46). Arbeit bedeutet daher für die Menschen nicht in erster Linie Realisierung ihrer Potentiale, sondern „Anstrengung ... für einen Apparat, den sie nicht selbst lenken, der als eine unabhängige Macht wirkt, der die Individuen sich zu unterwerfen haben, wenn sie leben wollen" (Marcuse 1955, 46). Insofern ist die mit entfremdeter Arbeit verbrachte Zeit nicht lust-, sondern „leidvolle Zeit" (Marcuse 1955, 46). Der Rückgriff auf Marx ermöglicht Marcuse damit die Pointe, dass es nicht ‚Arbeit an sich', sondern die durch ein repressives Realitätsprinzip entfremdete Arbeit ist, welche die von Freud beschriebene ‚Desexualisierung' der Körper erst zu einer gesellschaftlichen Notwendigkeit macht. „Der unüberbrückbare Konflikt" verläuft für Marcuse nicht, wie Freud meinte, „zwischen Arbeit (Realitätsprinzip) und Eros (Lustprinzip), sondern ... zwischen entfremdeter Arbeit (Leistungsprinzip) und Eros" (Marcuse 1955, 47).[23]

Gesellschaftstheoretisch bedeutsam ist daran nicht nur die Modifikation gegenüber Freud, die Marcuse vornimmt. Vielmehr erweitert er in *Eros and Civilization* zugleich die marxistische Analyse entfremdeter Arbeit um eine körpertheoretische Dimension. Der Blick richtet sich auf die Prozesse, die den menschlichen Körper als Instrument einer durch das Leistungsprinzip entfremdeten Arbeit hervorbringen. Dabei ist der Umgang mit Sexualität zentral: Die Aufgabe der libidinösen Besetzung des eigenen Selbst, die Wendung von Libido auf ein Objekt des anderen Geschlechts, die Aufrichtung des Primats der Genitalität und die Durchsetzung eines fortpflanzungszentrierten Verständnisses von Sexualität – all dies wird von Marcuse nicht einfach vorausgesetzt oder affirmiert, sondern immer auch als surplus-Repression und Bedingung entfremdeter Arbeit problematisiert. Hier wird der Anspruch des Lustprinzips, das weder zeitliche noch räumliche Beschränkungen von Befriedigung akzeptieren will, gebrochen und der Organismus so „an seinen eigentlichen Wurzeln für seine Entfremdung erzogen" (Marcuse 1955, 47).
Repression meint damit weit mehr als äußerliche Zwänge. Als Modifikation der Triebstruktur reicht sie sozusagen ‚tief ins Innere' der Subjekte hinein bzw. bringt auf spezifische Weise konstituierte Subjekte hervor. Sie bedeutet insofern nicht einfach Unterdrückung, sondern wird, wie man in Anlehnung an Foucault sagen könnte, als durchaus ‚produktiv' verstanden. Mit der Differenzierung zwischen basaler und surplus-Repression verfügt Marcuse zugleich über Begriffe, die zu erkennen erlauben, dass Subjektkonstitution zwar stets repressiv im Sinne einer gewissen Modifikation der Triebstruktur ist, aber nicht notwendig *herrschaftsförmig*. Nicht alle Kanalisierungen von Triebenergien sind gleichermaßen problematisch. Zu kritisieren sind diejenigen, deren primärer Zweck nicht ein Mehr an Befriedigung und Lusterfahrung ist, sondern die Aufrechterhaltung historisch obsolet gewordener Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse. Die Durchsetzung des repressiven Realitätsprinzips versteht Marcuse dabei nicht als einen einmaligen Akt, sondern prozesshaft. Ähnlich wie Freud geht er davon aus, dass auch dann, wenn dieses die Oberhand gewinnt, der Anspruch des Lustprinzips auf unbeschränkte Befriedigung als verdrängter weiterbesteht, die Dynamik der Triebstruktur also keineswegs still gestellt ist. Neben der Repression und gegen diese lebt in der Triebstruktur immer auch der Anspruch des Lustprinzips auf unbeschränkte Befriedigung weiter und drängt beständig auf „*Wiederkehr des Verdrängten*" (Marcuse 1955, 23; Hervorh. i. Orig.). Auf diese Weise kann Marcuse Repression als etwas zutiefst Verinnerlichtes, in der Triebstruktur Verankertes verstehen, ohne deshalb die Möglichkeit von Emanzipation aufgeben zu müssen.
Welche Emanzipationsperspektive er in *Eros and Civilization* entwickelt, wie auch darin Arbeit und Körper in engem Zusammenhang verstanden werden und dass Emanzipation für Marcuse nicht zuletzt mit einem anderen Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit einhergehen würde, soll im folgenden Abschnitt genauer betrachtet werden. (...)

Zusammenfassung

(zu Kapitel 5, Anm. d. Hg.)
(...) Gesellschaftstheoretisch interessant ist, dass die Kritische Theorie einen entscheidenden Umbruch der bürgerlichen Sexualmoral im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert beobachtete: Die ‚Reinheitsideologie' (Fritz Jungmann) bzw. die Ideale vorehelicher Keuschheit und ehelicher Monogamie, die für die ‚viktorianische Gesellschaft' charakteristisch waren, verloren

22 Ich danke Tim Armbruster für den Hinweis, dass der Begriff der Entfremdung einer Präzisierung bedarf, da Marcuse mit einem doppelten Entfremdungsbegriff operiert, ohne dies immer ausdrücklich deutlich zu machen. Über weite Strecken *problematisiert* Marcuse entfremdete Arbeit, wobei seine Kritik der *Entfremdung unter der Herrschaft des Leistungsprinzips* gilt. Insofern ‚Entfremdung' aber auch als philosophischer Gegenbegriff zu Ursprünglichkeit fungiert und Marcuse, wie die Kritische Theorie überhaupt, jegliches Ursprungsdenken strikt zurückweist, enthält *Eros and Civilization* auch die Emanzipationsperspektive einer *anderen, nicht-repressiven Entfremdung*. Gegenstand der weiteren Ausführungen in diesem Abschnitt ist jene erste, problematische Form der Entfremdung und entfremdeter Arbeit.

23 Die emanzipationsperspektivische Dimension dieser Einsicht entwickelt Marcuse im zweiten Teil von *Eros and Civilization*, wenn er die Möglichkeit einer nicht durch das Leistungsprinzip entfremdeten, libidinösen Arbeit aufzeigt, in der die Lust in der Tätigkeit selbst liegen würde. Auf diese Emanzipationsvision wird im folgenden Abschnitt ausführlich eingegangen.

zunehmend an Verbindlichkeit. Konstatiert wurde eine Lockerung der Sexualmoral, die sich vor allem darauf erstreckt, dass nicht-eheliche und nicht-reproduktive Heterosexualität sowie die sexualisierte Darstellung und Inszenierung von Körpern immer akzeptabler wurden. Den kulturrevolutionären Umbruch seit den 1960er-Jahren, der in den darauffolgenden Jahrzehnten weitere Bereiche des Sexuellen erfassen sollte, konnten die Kritischen Theoretiker(-innen) dabei freilich erst in Ansätzen beobachten. In ihren Arbeiten wird dieser eher in allgemeinen Begriffen antizipiert. Vor dem Hintergrund dieser weitergehenden Liberalisierungsprozesse, welche die Kritische Theorie selbst nicht mehr analysieren konnte, gewinnt deren Problematisierung sexueller Liberalisierungstendenzen jedoch eher an Bedeutung als selbige zu verlieren. Anders ausgedrückt: Die Aktualität der Kritischen Theorie für eine kritische Gesellschaftstheorie der Gegenwart, welche die Auseinandersetzung mit Sexualität und Sexualmoral als eine ihrer genuinen Aufgaben betrachtet, liegt darin, von Beginn an nicht bloß die Tabuisierung, Unterdrückung und Verdrängung von Sexualität auf ihre Funktionalität für Herrschaft hin analysiert zu haben, sondern ebenso deren Indienstnahme, spezifische Kanalisierung und Integration.

Die bürgerliche Gesellschaft als eine kapitalistische verstehend, wurden Veränderungen der Sexualmoral von der Kritischen Theorie in Zusammenhang mit solchen der kapitalistischen Produktionsweise betrachtet. Im Kontext der 1930er-Jahre, in der sich die Entwicklung zu Massenproduktion und Massenkonsum allenfalls ansatzweise abzeichnete, die bürgerliche Gesellschaft von allzu offensichtlichen Klassenunterschieden geprägt war, wurde dabei die Tabuisierung von Sexualität durch eine restriktive Moral als ein notwendiges Mittel zur „Beherrschung der Massen" (Fromm 1934, 100) erkannt. Auch Marcuse schien vor dem damaligen gesellschaftlichen Hintergrund die Verpönung von Genuss und Sexualität unerlässlich, um die Wünsche der Proletarier(-innen) nach materiellen Gütern klein zu halten und ihre Einordnung in das Arbeits- und Ausbeutungssystem zu sichern. Tendenzen einer Lockerung der Sexualmoral wurden von Karl Landauer und Franz Borkenau zwar schon in den 1930er-Jahren mit Entwicklungen der kapitalistischen Produktionsweise in Zusammenhang gebracht, diese Veränderungen betrafen ihnen zufolge aber weniger die Klassen- als die Geschlechter- und Generationenverhältnisse. Im entfalteten consumer capitalism hingegen, den Marcuse in *One-Dimensional Man* vor Augen hatte, fällt die Diagnose anders aus. Dieser bedient sich nicht vorwiegend der Mittel von Verbot und Tabuisierung, sondern der Instrumentalisierung und Indienstnahme von Sexualität. Wie Marcuse problematisierte, steht die sexuelle Liberalisierung jedoch weiter im Zeichen des Leistungsprinzips: Ihr primärer Zweck ist nicht individuelle Befriedigung und sinnliche Entfaltung, sondern Profitmaximierung qua Steigerung des Massenkonsums. Zugleich begünstigen Massenkonsum und sexuelle Permissivität „*ein glückliches Bewußtsein*" (Marcuse 1964, 95; Hervorh. i. Orig.), das die Frage, inwiefern die sozial approbierten Vergnügen und Befriedigungen nicht hinter dem zurückbleiben, was bei einer anderen Gestaltung der Gesellschaft möglich wäre, gar nicht mehr zu stellen vermag.

Hier zeigte sich ein weiteres Charakteristikum des Zugriffs der Kritischen Theorie. Die Problematisierung sexueller Liberalisierung, wie diese sie vornimmt, erfolgt stets in Zusammenhang mit einer Problematisierung von Befriedigungs- und Genussmöglichkeiten im breiteren Sinne. Historischer Materialismus bedeutet für die Kritische Theorie Parteinahme für eine Gesellschaftsordnung, die Glück, Genuss und Lust in einer ganz anderen Form und ganz anderem Ausmaß ermöglichen würde, als es die bürgerliche Gesellschaft leisten kann. Vor diesem Hintergrund ist das Recht auf Befriedigung auch der sexuellen Bedürfnisse und die Kritik an einer restriktiven Sexualmoral mit ihren Tabus für die kritischen Theoretiker(-innen) eine Selbstverständlichkeit. Gleichzeitig bedeutet Emanzipation für sie mehr als isolierte ‚sexuelle Befreiung'. Solange in der Gesellschaft nicht die Entfaltung menschlicher Potentiale und die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse im Zentrum stehen, sondern diese im besten Fall zu Nebenprodukten degradiert werden, bleibt Gesellschaft aus Sicht der Kritischen Theorie zutiefst asketisch, lust- und glücksfeindlich, auch wenn sie sexuelle Freizügigkeit und materiellen Reichtum noch so demonstrativ zur Schau stellen mag. In diesem Sinne betont schon Franz Borkenau in seiner Analyse der bürgerlichen Jugendbewegung, was Adorno und Horkheimer in ihrer Lektüre des Marquis de Sade bekräftigen: Das bloße Durchschauen und Durchbrechen von (Sexual-)Tabus ist keineswegs mit (sexueller) Emanzipation in einem emphatischen Sinne gleichzusetzen.[24] Die rigide Moral lediglich durch illusionslose Amoral zu ersetzen, liegt Adorno und Horkheimer zufolge ohnehin in der Logik der Aufklärung – auch wenn diese Logik, wie Adornos späterer Aufsatz deutlich machte, sich nicht bruchlos durchsetzt, nicht alle Tabus zugleich oder gleichermaßen fallen. Der Unterschied zwischen bloßer sexueller Liberalisierung und Emanzipation besteht für die Kritische Theorie darin, dass letztere nicht nur den *Umgang* mit Sexualität verändern würde, sondern diese selbst und im selben Zuge Sinnlichkeit, Vernunft und Arbeitsverhältnisse eine grundlegende Transformation erfahren würden.

Dass sich dabei auch die Geschlechterverhältnisse verändern müssten und würden, wird allerdings ausdrücklich nur von Franz Borkenau thematisiert. Für ihn ist sexuelle Emanzipation ohne eine „haltbare Umgestaltung der Beziehung der Geschlechter" (Borkenau 1936, 688) nicht denkbar. Überhaupt werden Geschlechterdifferenz und Geschlechterverhältnisse in den Arbeiten zu Sexualität und Sexualmoral selten explizit reflektiert. So erweitert Marcuse mit seinen Überlegungen zur gleichzeitigen Instrumentalisierung des Körpers für fortpflanzungszentrierte Sexualität und entfremdete Arbeit zwar das marxistische Verständnis entfremdeter Arbeit auf entscheidende Weise, indem er eine körpertheoretische Dimension einführt. Inwiefern ein auf Fortpflanzung ausgerichteter Körper ein vergeschlechtlichter ist, Männer- und Frauenkörper dabei noch einmal unterschiedlich instrumentalisiert werden, sind Aspekte, die er nicht näher behandelt. Ähnlich lässt sich feststellen, dass Fragen (nicht-hetero-) sexueller Orientierung und des Verhältnisses von Hetero- und ‚anderen' Sexualitäten von der Kritischen Theorie allenfalls am

24 Eine ähnliche Position haben jüngst Drucilla Cornell und Stephen D. Seely in ihrem Buch *The Spirit of Revolution. Beyond the Dead Ends of Man* (2016) vertreten. Die Autor*innen üben Kritik an dem, was sie „the 'politics' of sexual acting out" nennen, „a politics in which anything goes sexually, in which more and 'better' sex is seen as manifestly positive, and in which making any type of judgment about sex is viewed as inherently reactionary and conservative" und vertreten zugleich ein Verständnis von Sozialismus, das „the possibility of loving differently" enthält – was nichts weniger erfordere als „the complete reconfiguration of erotic relations" (Cornell & Seely 2016, 15).

Rande gestreift werden. Und das, obwohl die Kontroverse um den männliche Homosexualität kriminalisierenden §175 zu den großen sexualpolitischen Auseinandersetzungen der Weimarer Republik zu rechnen ist.
Dort wo Homosexualität zum Thema wird, fällt zweierlei auf: Zum einen geht aus dem Kontext hervor, dass in androzentrischer Manier dabei vorwiegend an männliche Homosexualität gedacht wird; zum anderen wird diese immer wieder in Zusammenhang mit autoritären, männerbündischen und (prä-)faschistischen Tendenzen wie Dispositionen gebracht (vgl. Borkenau 1936; Fromm 1936; Adorno 1963). Den Kritischen Theoretikern deswegen Homophobie vorzuwerfen, verkennt jedoch, dass es ihnen um eine Problematisierung männerbündischer Strukturen und Haltungen geht, die sie als misogyn und – in psychoanalytischer Terminologie – als ‚latent homosexuell' analysieren. Letzteres ist besonders hervorzuheben, bedeutet dies doch, dass nicht homosexuelle Praktiken oder selbstbewusst als solche auftretende schwule *Identitäten* Gegenstand der Kritischen Theorie sind, sondern die *Verdrängung* von Homosexualität und die unheilvolle sozialpsychologische Dynamik, die mit dieser einhergeht. In den 1960er-Jahren reflektiert Adorno ausdrücklich, dass unter den zeitgenössischen gesellschaftlichen Bedingungen auch das Ausleben von Homosexualität mit Leiden verbunden ist, und plädiert für eine Streichung des §175. Drückt sich darin eine Solidarität mit Homosexuellen als Verfolgten und Unterdrückten aus, verweist der Umstand, dass die Kritische Theorie von ‚Homosexualität' in einer Weise spricht, die sich nur allzu leicht missverstehen lässt, doch zugleich auf eine entscheidende Grenze ihrer Auseinandersetzungen mit Sexualität. Das nicht-normative Freudsche Verständnis einer ‚polymorph-perversen' Sexualität ist für eine kritische Gesellschaftstheorie noch keine hinreichende Grundlage. Diese bedarf zudem Begriffe wie ‚Zwangsheterosexualität' (Adrienne Rich) oder ‚Heteronormativität', die im Zuge der Entwicklung von Geschlechterforschung hervorgebracht wurden. Damit erst werden die gesellschaftlichen Bedingungen der Verdrängung von Homosexualität wirklich erkennbar und dass es um mehr geht als Einspruch zu erheben gegen Strafgesetze, die auf Seiten der Betroffenen Leiden bedingen. Anders ausgedrückt: Eine kritische Gesellschaftstheorie bedarf eines nicht-normativen Verständnisses von Sexualität als ‚polymorph-pervers'. Aber sie benötigt ebenso Begriffe, die das Verhältnis verschiedener Sexualitäten, deren Anerkennung und Diskreditierung erfassen. Erst auf diese Weise vermag sie wirklich, Sexualität in ihrer vollen gesellschaftlichen Relevanz, das heißt als konstitutives Moment der bürgerlichen Geschlechter- und Gesellschaftsordnung in den Blick zu nehmen.
Gleichzeitig gilt es festzuhalten, dass durch die Orientierung an den nicht-normativen Dimensionen im Denken Freuds, insbesondere an dessen Verständnis von Sexualität als ‚polymorph-pervers', bereits eine gewisse ‚queere' Note in die Kritische Theorie hineinkommt. Am deutlichsten wird diese in der Kritik, die Marcuse in *Eros and Civilization* am Primat der Genitalität formuliert. Das, wenn man so will ‚queere', Element betrifft dabei allerdings nicht die (hetero-)sexuelle Orientierung. Vielmehr geht es um eine Problematisierung des ‚hegemonialen', vom Primat der Genitalität geprägten körperlich-leiblichen Empfindens und die Entwicklung eines neuen Verhältnisses von Vernunft und Sinnlichkeit. Insofern sie auf ‚Aufhebung' klassisch-westlicher Dualismen wie die von Sein und Denken, Geist und Körper, Vernunft und Sinnlichkeit zielen – Dualismen, deren implizite Vergeschlechtlichung durch feministische Theorie ausgewiesen wurde –, lassen sich die Marcuseschen Konzepte einer ‚Selbst-Sublimierung der Sexualität', einer ‚Sublimierung ohne Desexualisierung' und einer ‚libidinösen Vernunft' durchaus als ‚queer' bezeichnen. Marcuse selbst wird freilich, wie in Kapitel 3 dargestellt, in seinem Vortrag zu „Marxism and Feminism" nicht den erst später etablierten Begriff ‚queer' wählen, sondern von Androgynität sprechen. Wichtiger als die gewählten Bezeichnungen ist dabei, dass Marcuse in diesem späten Beitrag seine bereits in *Eros and Civilization* entwickelten Konzepte ausdrücklich mit einer Veränderung der Geschlechterverhältnisse in Verbindung bringt. Entworfen wird damit nichts weniger als eine Emanzipationsperspektive, in der das ‚Queering' des Geist-Körper-Verhältnisses mit einer ‚Aufhebung' patriarchaler Geschlechterverhältnisse und entfremdeter Arbeit unter dem Leistungsprinzip einhergehen würde.

Literatur

Primärtexte

Adorno, Theodor W. [1963]. Sexualtabus und Recht heute. In: Tiedemann, Rolf unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss & Klaus Schultz (Hg.) (1970ff.): Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften, Bd. 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 533–554.
Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max. [1944/1947]. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Schmid Noerr, Gunzelin (Hg.) (1987): Max Horkheimer. Gesammelte Schriften, Bd. 5. Frankfurt am Main: Fischer, S. 11-290.
Borkenau, Franz. [1936] Autorität und Sexualmoral in der freien bürgerlichen Jugendbewegung. In: Horkheimer, Max, Erich Fromm, Herbert Marcuse et al (Hg.) (1987): Studien über Autorität und Familie [Nachdruck der Erstausgabe von 1936]. Lüneburg: zu Klampen, S. 669–705. [Erschienen unter dem Pseudonym Fritz Jungmann].
Fromm, Erich. [1932]. Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus. In: Funk, Rainer (Hg.) (1980ff.): Erich Fromm. Gesamtausgabe, Bd. 1. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, S. 37–57.
Fromm, Erich. [1934]. Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie. In FGA, Bd. 1 (S. 85–109).
Fromm, Erich. [1936]. Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil. In: Horkheimer, Max, Erich Fromm, Herbert Marcuse et al (Hg.) (1987): Studien über Autorität und Familie [Nachdruck der Erstausgabe von 1936]. Lüneburg: zu Klampen, S. 77–135.
Landauer, Karl. [1936]. Erhebung über Sexualmoral. IV. Gutachten K. Landauer. In: Horkheimer, Max, Erich Fromm, Herbert Marcuse et al (Hg.) (1987): Studien über Autorität und Familie [Nachdruck der Erstausgabe von 1936]. Lüneburg: zu Klampen, S. 285–291.
Marcuse, Herbert. [1955]. Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. In: Herbert Marcuse. Schriften, Bd. 5. Springe: zu Klampen. [Originaltitel: Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud].
Marcuse, Herbert. [1964]. Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. In: Herbert Marcuse. Schriften, Bd. 7. Springe: zu Klampen. [Originaltitel: One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society].
Marcuse, Herbert. (1974). Marxism and Feminism. Women's Studies, 2(3), 279–288.

Weitere Literatur
Benjamin, Jessica. (1992). Opposition and Reconciliation: Reason and Nature, Reality and Pleasure. In Institut für Sozialforschung (Hg.), Kritik und Utopie im Werk Herbert Marcuses. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 124–141.
Brunkhorst, Hauke & Koch, Gertrud. [1987] (1990). Herbert Marcuse zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag.
Cornell, Drucilla & Seely, Stephen D. (2016). The Spirit of Revolution. Beyond the Dead Ends of Man. Cambridge, UK: Polity Press.
Dietze, Gabriele, Brunner, Claudia & Wenzel, Edith (Hg.). (2009). Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht. Bielefeld: transcript Verlag.
Funk, Rainer. (1980). Einleitung des Herausgebers. In Analytische Sozialpsychologie. Erich Fromm Gesamtausgabe, Bd. 1 (S. ix–xlviii). Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
Jagentowicz Mills, Patricia. (1987). Woman, Nature, and Psyche. New Haven/London: Yale University Press.
Jay, Martin. [1973] (1981). Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. [Originaltitel: The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950].
Kaus, Rainer J. (1999). Psychoanalyse und Sozialpsychologie. Sigmund Freud und Erich Fromm. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
Kellner, Douglas. (1984). Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism. London: MacMillan.
Kellner, Douglas. (1992). Erich Fromm, Feminism, and the Frankfurt School. In Rainer Funk & Michael Kessler (Hg.), Erich Fromm und die Frankfurter Schule (S. 111–130). Tübingen: A. Francke Verlag.
Maihofer, Andrea. (2001). Dialektik der Aufklärung - Die Entstehung der modernen Gleichheitsidee, des Diskurses der qualitativen Geschlechterdifferenz und der Rassetheorien im 18. Jahrhundert. In Steffi Hobuß, Christina Schües, Nina Zimnik et al. (Hg.), Die andere Hälfte der Globalisierung. Menschenrechte, Ökonomie und Medialität aus feministischer Sicht (S. 113–132). Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.
Maihofer, Andrea. (2006). Von der Frauen- zur Geschlechterforschung - Ein bedeutsamer Perspektivenwechsel nebst aktuellen Herausforderungen an die Geschlechterforschung. In Brigitte Aulenbacher, Mechthild Bereswill, Martina Löw, Michael Meuser, Gabriele Mordt, Reinhild Schäfer & Sylka Scholz (Hg.), FrauenMännerGeschlechterforschung. State of the Art (S. 64–77). Münster: Westfälisches Dampfboot.
Malloy, Daniel P. (2006). Marcuse's Second Dimension: Negativity and Critical Theory. [Unveröffentlichte Dissertation an der University of South Carolina].
Quindeau, Ilka. (2013). Jenseits der Geschlechterdichotomie. Eine alteritätstheoretische Konzeptualisierung von Männlichkeit und Weiblichkeit. In Marlen Bidwell-Stein & Anna Babka (Hg.), Obskure Differenzen. Psychoanalyse und Gender Studies (S. 175-192). Gießen: Psychosozial Verlag.
Rohde-Dachser, Christa. (1990). Brauchen wir eine feministische Psychoanalyse? In Ulrich Streeck & Hans-Volker Werthmann (Hg.), Herausforderungen für die Psychoanalyse. Diskurse und Perspektiven (S. 226–243). München: Verlag J. Pfeiffer.
Schmidt, Alfred. (1980). Die "Zeitschrift für Sozialforschung". Geschichte und gegenwärtige Bedeutung. In Max Horkheimer (Hg.), Zeitschrift für Sozialforschung (S. 5–63). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Anmerkung
Barbara Umrath hat am 03. Dezember 2019 zum Thema A*utoritärer Charakter und Geschlechterverhältnisse - Zur Aktuialität der Kritischen Theorie* referiert. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2019/08/21/barbara-umrath-autoritaerer-charakter-und-geschlechterverhaeltnisse-zur-aktualitaet-der-kritischen-theorie-aus-feministischer-perspektive/

Anita Fischer

Von gesellschaftlicher Arbeitsteilung über Geschlecht zum Staat. Eine geschlechtertheoretische Auseinandersetzung mit dem Staat bei Nicos Poulantzas.

Den Ausgangspunkt des vorliegenden Aufsatzes bildet die Frage nach der Funktion der Geschlechterverhältnisse im und für den Staat. Dabei soll spezifisch die Funktion der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung für den Staat und ihre Bedeutung für die Geschlechterverhältnisse hervorgehoben werden. Dabei werden im Weiteren zwei verschiedene Analyseperspektiven eingenommen, um den Komplex von Staat, Arbeitsteilung und Geschlechterverhältnissen zu beleuchten. Dafür werden im ersten Schritt die materialistisch-staatstheoretischen Einsichten über den Staat von Nicos Poulantzas einer geschlechtertheoretischen Kritik unterzogen. Diejenigen Theorien des Staates, die sich den Staat über die Arbeitsteilung versuchen zu erklären, wie z.B. die materialistische Staatstheorie, verzichten dabei zumeist auf einen geschlechtsspezifischen Fokus (vgl. Sauer 2001). Obwohl die materialistische Staatstheorie den Anspruch erhebt, die gesellschaftliche Totalität zum Gegenstand der Analyse zu machen, bleiben die Zusammenhänge und Wechselwirkungen von Klasse, Geschlecht und Staat unterbestimmt. In den meisten materialistisch-staatstheoretischen Arbeiten liegt der Fokus auf der Frage nach der Beziehung von Staat und Klassenverhältnissen. Wenn überhaupt fristen die Geschlechterverhältnisse und die Frage nach der Bedeutung von Ethnie und Nationalitätszuschreibungen ein Schattendasein in der Form von Randbemerkungen, Fußnoten und „So-Weiter-Aufzählungen" (vgl. u.a. Hirsch 1995; Poulantzas 2002). Die Verbindung zwischen den verschiedenen Herrschaftsverhältnissen wird genauso wenig zum Gegenstand der Analyse gemacht, wie diese in ihren Beziehungen zum Staat untersucht werden. Dieser Umstand wird aus verschiedenen Perspektiven kritisiert (vgl. u.a. Jessop 2001; Nowak 2006; Sauer 2003, 2001; Wöhl 2007)[1]. Eine umfassende Auseinandersetzung aus materialistischer Perspektive mit der Problematik von Staat und Geschlechterverhältnissen steht daher noch immer aus, obwohl, so die hier vertretene These, materialistische Ansätze das Potenzial hätten den geschlechertheoretischen Auseinandersetzungen wichtige Impulse zu geben. Gleichzeitig, so meine These, können feministische Einsichten über die Geschlechtlichkeit des Staates die materialistisch-staatstheoretische Debatte bereichern. An diesem Punkt setzt die zweite hier eingenommene Analyseperspektive an. In diesem Schritt soll über den Rückgriff auf feministisch-staatstheoretische Arbeiten die Funktion der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung und damit auch der Geschlechterverhältnisse für den Staat beleuchtet werden. Eine feministische Analyse der Zusammenhänge von Staat und Geschlechterverhältnissen stößt auf Probleme, die mit der eigenen Theoriegeschichte verbunden ist. Lange Zeit hat sich die feministische Theorie nicht mit dem Staat auseinandergesetzt (vgl. Sauer 2001). Diesem Umstand ist es geschuldet, dass eine „feministische Staatstheorie" eine sehr „junge" Theorie ist, die auch innerhalb der feministischen Debatte bisweilen umstritten ist und der immer noch der Vorwurf gemacht wird, dass es der feministischen Theorie an einer umfassenden Theorie des Staates selbst mangelt (vgl. u.a. Genetti 2007; Sauer 2001; Seemann 1996). Darüber hinaus nimmt in den neueren, sozialkonstruktivistisch geprägten feministischen Debatten der Zusammenhang von Geschlecht, Arbeitsteilung und Staat zumeist ein marginale Rolle ein. Der Fokus dieses Theoriestrangs hat sich hin zu den Fragen der kulturellen und gesellschaftlichen Konstruktion von Geschlecht verschoben (vgl. Engel 2002; Wagenknecht 2001). Es kommt mitunter zu Engführungen der Analyse, die aus sozialkonstruktivistischer Perspektive selbst als ein Mangel an Untersuchungen und Theoriebildung in der Frage von institutionalisierter Identitätspolitik im und mit dem Staat kritisiert wird (vgl. Pühl 2001; Raab 2005: 59).

Trotz der Probleme und Leerstellen, die sowohl in den materialistischen staatstheoretischen Ansätzen als auch den feministischen Arbeiten zum Staat vorhanden sind, gibt es gute Gründe, warum eine Auseinandersetzung mit den beiden Theorieansätzen insgesamt bereichernd für die Staatsanalyse ist. Dies liegt in der materialistischen Staatskonzeption selbst begründet. So wird der Staat von Poulantzas als die Institutionalisierung sozialer Verhältnisse gefasst, was aus feministischer Perspektive die Möglichkeit eröffnet den Begriff der sozialen Verhältnisse auf die Geschlechterverhältnisse zu erweitern und damit dann den Staat auch als eine Institutionalisierung von Klassen- und Geschlechterverhältnissen zu konzeptualisieren (Sauer 2001: 76ff.)[2].

Meine Vorgehensweise wird von dem Anspruch getragen eine Staats- und Herrschaftskritik zu leisten, die das Ziel verfolgt eine emanzipatorische Transformation bestehender sozialer Ungleichheitsverhältnisse von Klasse und Geschlecht theoretisch zu reflektieren und zu verändern. Deshalb soll in diesem Text versucht werden einen möglichen weiteren Punkt der Verknüpfung beider Theorieansätze sichtbar zu machen, um damit das Fundament einer solchen Herrschaftskritik zu verbreitern.

Im Folgenden wird dafür Bezug genommen auf die Arbeiten von Nicos Poulantzas, der den Staat zum einen als die materielle Verdichtung von gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen versteht

1 Zentral für die geschlechtersensible Kritik an den Ansätzen der materialistischen Staatstheorie ist der Klassenreduktionismus in Poulantzas' Staatstheorie, zwar wird der Staat als gesellschaftliches Verhältnis erfasst, aber eine Kontextualisierung über die Klassenverhältnisse hinaus unterbleibt. Weiterhin ist auch die Verkürzung in der Funktionsbestimmung des Staates auf die Aufrechterhaltung der Produktions- und Klassenverhältnisse für eine feministische Konzeptualisierung des Staates problematisch (Sauer 2001: 87f.).

2 Weitere Analysekategorien wären zu integrieren, können hier aber nicht dargestellt werden, z.B. Ethnie.

(Poulantzas 2002: 159) und zum anderen als Produzent und Folgerung der Teilung zwischen Hand- und Kopfarbeit bestimmt (Poulantzas 2002: 83; zur Kritik siehe Wissel 2007, 85ff.). Anschließend werden feministische Arbeiten aufgenommen, die zum einen die Relevanz gesellschaftlicher Arbeitsteilung für die Produktion und Reproduktion der Geschlechterhierarchien hervorheben und solche, die sich den Beziehungen zwischen Staat, verstanden als soziales Verhältnis, und Geschlechterverhältnissen widmen.

Im ersten Teil des Aufsatzes wird anhand einer Rekonstruktion der zentralen Argumente bei Poulantzas die These aufgegriffen, dass eine geschlechtertheoretische Erweiterung des Begriffs der gesellschaftlichen Arbeitsteilung die Möglichkeit eröffnet den Staat in seinem Zusammenhang mit den Geschlechterverhältnissen zu untersuchen. Innerhalb dieser Darstellung werden gleichsam die Einsatzpunkte einer feministischen Theoretisierung des Staates markiert.

Im zweiten Abschnitt wird der Begriff der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung eingeführt und ihre Funktion im und für den Staat skizziert. Dabei soll die hier vertretene These verdeutlicht werden, dass sowohl die materialistischen, als auch die feministischen Ansätzen des Staates Erkenntnisse gewonnen haben, die für den jeweils anderen Theoriestrang bereichend sind. Ferner soll dieser Abschnitt verdeutlichen, wie sich die Klassen- und Geschlechterverhältnisse in der Arbeitsteilung ausdrücken. Abschließend wird im zweiten Teil erläutert wie die so geschlechts- und klassenspezifisch geprägte Arbeitsteilung den Staat mitbegründet.

Im dritten Schritt wird die Funktion des Staates in der Reproduktion der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung unter Rückgriff auf feministische Kritiken am Wohlfahrtsstaat beleuchtet. Dabei werden die staatlichen Politiken zum Gegenstand der Auseinandersetzung gemacht, welche die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und damit gleichsam die Klassen- und Geschlechterverhältnisse regulieren.

Abschließend werden im Schlußteil noch einmal die Eckpunkte der Argumentation gebündelt und zusammengeführt, um dann in einem zweiten Schritt, im Fazit, unter Rückgriff auf aktuelle feministische Einsichten zur Frage der Konstitution der Geschlechterverhältnisse mögliche Chancen, aber auch Probleme, der hier präsentierten Überlegungen zum Verhältnis von Staat und Geschlecht andiskutiert, um ihre Bedeutung für eine feministisch-materialistische Staatstheorie weiter auszuloten.

1. Von der geschlechtslosen Arbeitsteilung ...

Wird die Staatstheorie von Poulantzas als Referenztext herangezogen, ergeben sich eine Vielzahl möglicher Zugänge, über die sich dem Staat feministisch genähert werden könnten. Hier wird nicht der Weg über seine Definition des Staates als ein materielle Verdichtung gesellschaftlicher Verhältnisse beschritten (Poulantzas 2002: 159), sondern der Komplex von Staat und Geschlechterverhältnissen wird über das wechselseitige Bedingungsverhältnis von Arbeitsteilung und Staat, wie es in der Staatstheorie von Poulantzas zu finden ist, thematisiert (Poulantzas 2001: 76ff.). Dieser Vorgehensweise liegt in Anschluß an die Argumentation Poulantzas' die Annahme zu Grunde, dass die gesellschaftliche Arbeitsteilung eine zentrale Funktion für die Konstitution des Staates übernimmt (ebd.). Die Arbeitsteilung wird als Ausdruck der kapitalistischen Produktionsverhältnisse verstanden und sie verweist auf komplexere Herrschaftsformen. In ihrer besonderen Form als Trennung von Hand- und Kopfarbeit eröffnet sie erst die Möglichkeit dauerhafter Herrschaft von Menschen über Menschen (Hirsch 2005:18). Diese dauerhafte Herrschaft wird in der kapitalistischen Klassengesellschaft durch den Staat und die Staatsform repräsentiert. In der Staatstheorie von Poulantzas stellt die gesellschaftliche Arbeitsteilung zusammen mit den Produktionsverhältnissen die zentrale Voraussetzung für die Trennung des Staates von der Ökonomie dar (Poulantzas 2002: 76). Sie eröffnet erst die Möglichkeit den Staat als relativ autonom von der Gesellschaft zu begreifen (vgl. Poulantzas 2002). Um diese Besonderheit des Staates unter kapitalistischen Bedingungen begründen zu können, ist es notwendig die Beiden mit in die Analyse des Staates einzubeziehen (ebd.).

Für eine feministische Staatstheorie ist mit einer solchen Definition des Staates mithin die Option verbunden den Maskulinismus des Staates nicht als natürlich, einheitlich und dauerhaft zu bestimmen, sondern er wäre als gesellschaftlich umkämpft, widersprüchlich, uneindeutig und gebrochen zu bestimmen. Er wäre damit auch abhängig von den jeweiligen Formen und Ausprägungen der Arbeitsteilung und würde als solcher ein wichtiger Aspekt der Grundlage von Staatlichkeit. Dieser Zugang erscheint daher interessant für eine feministische Auseinandersetzung mit der Frage des Staates, die erstens der Arbeitsteilung eine zentrale Bedeutung für die Herausbildung von Geschlechterhierarchien beimisst (vgl. Beer 1990; Wetterer 2002). Die zweitens die Wechselwirkung zwischen den Herrschaftsverhältnissen nicht aus dem Blick verlieren will und die drittens von einem Zusammenhang von Arbeitsteilung, Geschlechterverhältnissen und Staat ausgeht (vgl. Pühl 2001, Sauer 2001).

Nach Poulantzas besteht eine konstitutive Beziehung zwischen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und dem kapitalistischen Nationalstaat. Für ihn ist es notwendig, den Staat verstanden als soziales Verhältnis mit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung in Beziehung zu setzen, um die institutionelle Materialität des Staates als besonderer Apparat zu begründen. (Poulantzas 2002: 76). Poulantzas geht davon aus, dass sich der Staat von den Produktionsverhältnissen auf der Grundlage der gesellschaftlichen Arbeitsteilung in Hand- und Kopfarbeit besondert. In diesem Prozess entstehen verschiedene spezialisierte Staatsapparate, die zusammen die institutionelle Materialität des Staates darstellen (Poulantzas: 83f.). Die Grundlage des Staates in den Produktionsverhältnissen und der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu verorten, eröffnet erst die Möglichkeit den Staat in seinem Verhältnis zur bürgerlichen Gesellschaft und zum Klassenkampf zu untersuchen (ebd.: 55). Der Staat ist nach seinem Verständnis weder das Instrument einer bestimmten Klasse, noch eine außerhalb der Gesellschaft zu situierende neutrale Instanz, sondern er entsteht auf der Grundlage der Trennung von den Produktionsverhältnissen und der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Poulantzas definiert den kapitalistischen Staat als das Produkt und die Folgerung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung in Hand- und Kopfarbeit (Poulantzas 2002: 83). Diese Trennung drückt sich in seinem materiellen Gerüst aus, sie schreibt sich in die sich im Staat materiell verdichtenden Verhältnisse ein. Sie wird in den Apparaten und durch deren Funktionsweisen verschieden verkörpert (Jessop 1985: 223). Der Staat erhält dabei eine eigene Widerstandskraft und Dichte und funktioniert nach ihm eigenen Logiken, die sich aber eben in Abhängigkeit von seiner Grundlage, die er in der Trennung von Hand- und Kopfarbeit hat, herausbilden (vgl. Poulantzas 2002). Gleichsam ist der Staat auch an der (Re-) Produktion der gesellschaftlichen Arbeitsteilung beteiligt. Er reguliert und reproduziert die Arbeitsteilung,

um damit immer auch seine eigenen Voraussetzungen sicherzustellen (Poulantzas 2002: 83).
Im Fogenden wird das von Poulantzas noch die Geschlechterspezifik ausblendende Staatsverständnis einer feministischen Kritik unterzogen. Dabei wird der Versuch unternommen seine Begriffe geschlechtertheoretisch zu erweitern, um mögliche Schnittstellen von materialistischer Staatstheorie und feministischen Arbeiten zu Staatlichkeit sichtbar und damit womöglich anschlussfähig zu machen. Aus diesem Unternehmen ergibt sich der folgende erkenntnisleitende Thesenkomplex.
Würde erstens der geschlechtsspezifische Begriff der Arbeitsteilung erweitert werden, um seine immanente Geschlechtsspezifik und würde zweitens der zu eng gefasste Begriff der Produktionsverhältnisse, um den Aspekt der Geschlechterverhältnisse – verstanden als Teil der Produktionsverhältnisse (vgl. Haug 2004) – geöffnet werden, dann ergibt sich ein neues Feld für die Auseinandersetzung mit dem Staat. Mit einer solchen Erweiterung der Begriffe von Arbeitsteilung und Produktionsverhältnissen ist die Möglichkeit verbunden, sich den Staat nicht mehr nur über den Weg der Institutionalisierung sozialer Verhältnisse theoretisch zu erschließen.
Wenn die Geschlechterverhältnisse zum Teil der Analyse gemacht werden, dann ist der Staat nicht mehr nur Produkt und Folgerung einer scheinbar geschlechtsneutralen Arbeitsteilung. In seine institutionelle Materialität als besonderer Apparat schreiben sich nicht mehr nur Klassenverhältnisse ein, sondern genauso die Geschlechterverhältnisse. Der Staat ist dann auch ein Produkt der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung. Mit dieser Analyseperspektive ist es möglich die vergeschlechtlichte Struktur des bürgerlich-kapitalistischen Nationalstaats in seiner Grundlage sichtbar zu machen. Gleichzeitig müsste damit aber auch seine vergeschlechtlichende Rolle und Funktion in der Konstitution und Reproduktion der Arbeitsteilung deutlich werden. Darüberhinaus hätte ein solches Verständnis Konsequenzen für die Bestimmung des Verhältnisses von Klasse, Geschlecht und Staat. Klasse und Geschlecht müssten dann als wechselseitige Herrschaftsverhältnisse konzeptualisiert werden. Das heißt die Geschlechterverhältnisse würden seine Apparatur nicht weniger deutlich prägen als die Klassenverhältnisse oder, anders gefasst, würden sie nicht erst „später" zum Gegenstand staatlicher Politiken werden. Sie müssten vielmehr als genauso ursprünglich in die Analyse mit einbezogen werden. Der Staat trüge dann von vornherein nicht mehr nur einen Klassencharakter, sondern würde gleichsam einen Geschlechtercharakter aufweisen (vgl. z.B. Pateman 1989 zum Geschlechtervertrag). Der Staat müsste aber auch in seiner Funktion als (Re-)Produzent der Arbeitsteilung reformuliert werden. Er vermittelt dann in seinen Apparaten qua seiner Politiken keine „geschlechtsneutrale" Arbeitsteilung, sondern dabei gleichzeitig immer auch wieder deren Geschlechtsspezifik. (vgl. Fischer 2006: 6)
Der hier dargelegten Erweiterung von Poulantzas' Staatstheorie möchte ich als Ansatzpunkt einer feministischen Erweiterung von Poulantzas' Staatstheorie im Weiteren anhand folgender Fragen nachgehen: Was meint der hier verwendete Begriff der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung und in welches Verhältnis wird dieser zum Staat gesetzt? Welche spezifische Funktion hat der Staat in der Konstitution bzw. Reproduktion der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung? Welche Chancen sind mit der Begriffsverschiebung von gesellschaftlicher zu geschlechts- und klassenspezifischer Arbeitsteilung für das Verständnis des Staates verbunden? Und wo ergeben sich Probleme durch diese Vorgehensweise?

2. ... über eine „geschlechtersensible" Rekonstruktion des Arbeitsteilungs-Begriffs ...

An Poulantzas' Bestimmung des Verhältnisses von Arbeitsteilung und Staat anschließend, kann mit dem Nachweis, dass die gesellschaftliche Arbeitsteilung unter kapitalistischen Bedingungen immer auch eine geschlechtsspezifische ist, die Möglichkeit eröffnet werden die Geschlechtlichkeit des Staates sichtbar zu machen. Demnach muß gezeigt werden, dass in der Arbeitsteilung nicht nur die mit dem Kapitalverhältnis verbundenen Herrschaftsverhältnisse zum Ausdruck kommen, sondern auch die von Geschlecht und Ethnie (vgl. Beer 1990; Hauf 2006; Klinger 2007; Kohlmorgen 2004; Lutz 2007). Im Zusammenhang mit der oben skizzierten Fragestellung nach Bedeutung und Funktion des Arbeitsteilungsbegriffs für den Staat können die Texte von Ursula Beer hilfreich sein. Sie weist in ihren Arbeiten, wie noch in der Rekonstruktion ihres Ansatzes zu zeigen sein wird, Schnittstellen mit der materialistische Staatstheorie auf, an die mit der hier zu Grunde liegendenen Fragestellung angeschlossen wird.
Dennoch ist der Rekurs auf Ursula Beers' Begriff der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung nicht unproblematisch. Ihr Begriff von geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung baut auf der Annahme von heterosexueller Zweigeschlechtlichkeit als „natürliche" Voraussetzung der Geschlechterverhältnisse auf (vgl. Beer 1990). Das Verständnis von Geschlecht als Strukturkategorie beinhaltet die Trennung von sex und gender, welche, wie die Kritik durch de- bzw. konstruktivistische Feministinnen gezeigt hat, so nicht mehr haltbar ist. Unterbleibt eine geschlechterkritische Auseinandersetzung mit dem hier verwendeten Begriff von Arbeitsteilung, dann wird die heterosexuelle Zweigeschlechtlichkeit naturalisiert und fortgeschrieben. Ihr Charakter als hergestellte, umkämpfte und reproduktionsbedürftige Norm sowie ihr Zwangscharakter bleiben verdeckt (Fischer 2006: 97).
Trotz der problematischen Annahmen, auf denen das Verständnis der Geschlechterverhältnisse beruht, wird ihre Arbeit hier aufgegriffen, da in den jüngeren von Sozialkonstruktivistinnen geführten Debatten die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung weniger Berücksichtigung findet. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung ist aus dieser Perspektive nicht mehr nur der Ausdruck patriachaler Verhältnisse, die institutionell verankert sind und ihren Ausdruck in der Struktur der Produktionsverhältnisse und der Produktivkraftstruktur haben, wie noch bei Beer. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung ist selbst durch ein Set von sozio-kulturellen Konstruktionsprozessen erzeugt. Die in ihr zum Ausdruck kommenden geschlechtsspezifischen Verhaltensweisen der Individuen sind als immer wieder neu erzeugende Effekte sozialer Interaktionen zu verstehen und sind nicht als Ausdruck unterschiedlicher „natürlicher" Eigenschaften der Geschlechter zu begreifen (Maihofer 2004: 35). Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung ist ein konstitutiver Teil und Effekt von Prozessen bei der sozialen Konstruktion von Geschlecht (Wetterer 2002: 20).
Auch wird weniger auf die Wechselwirkung von geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung und Staat fokusiert als in der „älteren" Forschung, z.B. in den feministisch-materialistischen Ansätzen (vgl. Beer 1990). Der Fokus verschiebt sich aus sozialkonstruktivistischer Perspektive auf symbolisch-kulturelle Formen der Vergesellschaftung von Geschlecht. Durch die Verschiebung des Blickwinkels weg von der Funktion der Arbeitsteilung für die Konstitution der Geschlechterverhältnisse, hin zur Erklärung der Konstitution der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung

selbst durch symbolisch-kulturelle Normen, geraten die Wirkungen von der Arbeitsteilung für die Geschlechterverhältnisse aus dem Blick (vgl. Pühl 2001, Raab 2005).

Es bedarf meines Erachtens aber genau solcher Ansätze, wie die von Ursula Beer, um nach den komplexen Zusammenhängen von Privateigentum, geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung und staatlicher Herrschaft zu fragen, wie jener sozialkonstruktivistische Ansätze, um Staatlichkeit geschlechtertheoretisch zu erklären.

Geschlecht wird von Beer ähnlich wie Klasse als eine Strukturkategorie verstanden (vgl. Beer 1990). Die Geschlechterverhältnisse sind Teil der Produktionsverhältnisse und ein Modus der Vergesellschaftung. Analog zu den Klassenverhältnissen verstehe ich die Geschlechterverhältnisse als nur relativ stabile, in sich widersprüchliche und umkämpfte soziale Verhältnisse, die fortwährend reproduziert werden müssen. Die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern erweist sich trotz historischer Unterschiede als ein geschichtliches Kontinuum. Diese Beständigkeit lässt sich nur erklären, wenn von einer sozialen Strukturiertheit des Geschlechterverhältnisses ausgegangen wird, wenn sie, anders ausgedrückt, die Form sozialer Verhältnisse annimmt (Beer 1990: 9). Daraus ergibt sich, dass die Vergesellschaftung der Individuen sich nicht nur als klassifizierender Prozess, sondern auch als ein Prozess der Vergeschlechtlichung vollzieht. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung wird aus dieser Perspektive nicht geschlechtsneutral konzipiert, in ihr verschränken sich verschiedene Formen von Herrschaft: kapitalistische, patriarchale und rassistische. Gleichsam werden diese durch die Arbeitsteilung mit erzeugt und wiederhergestellt. Klasse und Geschlecht sind nach Beer verbunden durch ein Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit. Die soziale Strukturiertheit des Geschlechterverhältnisses ist nicht auf das Klassenverhältnis zurückzuführen, sondern es wird auf der Grundlage der geschlechterhierarchischen Arbeitsteilung konstituiert (Beer 1989: 298f.). Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung ist mehr als die Trennung von Ökonomie und Haushalt, denn es werden dabei auch die jeweiligen Subjekte geschlechtsspezifisch konstituiert, ihnen werden soziale Rollen zugewiesen und darüber hinaus werden durch sie soziale Aneignungsmöglichkeiten bestimmt (Beer 1990: 192ff.).

Die so bestimmte geschlechtsspezifische Arbeitsteilung fußt auf der dem Kapitalismus eigenen Trennung von Produktions- und Reproduktionssphäre. Im Zuge seiner Durchsetzung kommt es zur Trennung von Familie und Erwerb, in deren Verlauf sich sowohl bestimmte Formen von geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung im Bereich des Marktes, wie auch in der neu entstandenen „Familie" durchsetzen (ebd.: 147).

Die Arbeitsteilung in Familie und Erwerb findet ihren Ausdruck in bestimmten ausdifferenzierten gesellschaftlichen Institutionen, so z.B. der Sozial- und Familienpolitik, und wird zusammen mit der ehelich-familialen Familienform durch den Staat in Rechtsverhältnissen funktional geregelt (ebd.: 145f.).

Beer setzt die geschlechtspezifische Arbeitsteilung mit dem Staat über den von ihr so bezeichneten Rechtskomplex ins Verhältnis (ebd.: 164f.). Mit Poulantzas könnte man diesen Prozess als die Einschreibung der geschlechtspezifischen Arbeitsteilung in die institutionelle Materialität des Staates beschreiben. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung hinterlässt dann genauso ihre Spuren in der institutionellen Materialität des Staates, sie wäre im Prozess der Besonderung des Staates als eigener Apparat genauso präsent. Die Staatsapparate würden somit auch auf der Grundlage einer Arbeitsteilung entstehen, die durch ein Ensemble sowohl von Geschlechter- als auch Klassenverhältnissen geprägt wäre. Damit könnten die staatlichen Institutionen und die Diskurse, oder in den Begriffen von Poulantzas, die Staatsapparate, selbst schon als maskulin geprägt verstanden werden. Gleichzeitig betreibt der Staat durch diesen Komplex die Reproduktion der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung und reguliert damit auch die Geschlechterverhältnisse (Fischer 2006: 87ff.).

3. ... und einer geschlechtspezifischen Funktionsbestimmung des Staates ...

Nachdem bis jetzt ein Weg von der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung hin zur Konstitution des Staates gezeichnet wurde, soll nun näher auf die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung eingegangen werden. Dabei soll der Frage nachgegangen werden ‚wie der Staat die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung konkret reguliert.

In diesem Aufsatz wird die gesellschaftliche Stellung von Frauen nicht als individuelle Benachteiligung, sondern als das Resultat konfliktorischer Machtverhältnisse, welche ihren institutionellen Ausdruck in staatlichen Politiken haben, welche selber wiederum die Machtverhältnisse regulieren, verstanden (Kulawik 1996: 59).

Bei Beer sichert der Staat den Männern durch die Konnex von Eigentums-, Familien- und Arbeitsrecht die Vormachtstellung innerhalb patriachal strukturierter Gesellschaften. Diese Rechtsverhältnisse drücken sich in staatlicher Wirtschafts-, Sozial- und Familienpolitik aus und tragen einen Doppelcharakter, sie weisen sowohl kapitalistische als auch geschlechtsspezifische Merkmale auf. Die Überschneidung von Eigentums-, Familien- und Arbeitsrecht wird als eine „komplexe Bündelung" von Rechtsbestimmungen verstanden, die vom Staat gestiftet wird (Beer 1990: 164f.).

Diese Rechtsbestimmungen werden durch die verschiedenen Staatsapparate, die an der Reproduktion der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung und damit auch an der Reproduktion der Geschlechterverhältnisse beteiligt sind, in konkrete Politiken übersetzt. Diese Funktion des Staates ist von Feministinnen, die sich mit der Geschlechtlichkeit westlicher Wohlfahrtsstaaten beschäftigen, herausgearbeitet worden (vgl. Dackweiler 2003; Kulawik 1996; Sauer 1998: 32ff.).

Die Staatsapparate regulieren und reproduzieren die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung durch die Gestaltung der Bedingungen des Zugangs und des Ausstiegs aus dem Arbeitsmarkt (Dackweiler 2003: 91). Der Staat greift aber auch durch seine ideologische Orientierung in die Arbeitsteilung ein. Es ist entscheidend welche Familienformen privilegiert werden. Geht es um die Form und die Art und Weise staatlicher Politiken zur Reproduktion der Arbeitsteilung, dann spielt auch die Offenheit bzw. Geschlossenheit des politischen Prozesses gegenüber Frauen, die so genannte „strategische Selektivität" des Staates eine zentrale Rolle (ebd.: 98ff.).

4. ... hin zu einer geschlechtertheoretischen Analyse des Staates?

Wie mit Beer gezeigt worden ist, bedingen sich Arbeitsteilung und Geschlechterverhältnisse wechselseitig. In der Arbeitsteilung verschränken sich verschiedene Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Mit Poulantzas wird die Arbeitsteilung zu einem zentralen Gegenstand der Analyse des Staates. Diese muss nicht nur in ihrer Form als scheinbar geschlechtsneutrale Trennung von Hand- und Kopfarbeit zum Gegenstand der Auseinandersetzung

gemacht werden, sondern es muss begründet werden, wie diese selbst schon geschlechtspezifisch strukturiert ist (vgl. u.a. Dackweiler 2003; Fischer 2006; Gottschall 2005, 2001). Gleichzeitig ist der Staat aber auch zu thematisieren als der zentrale Reproduzent dieser Arbeitsteilung.

In seiner institutionellen Materialität als besonderer Apparat werden die Kämpfe in und zwischen den Staatsapparaten um die Formulierung von konkurrierenden Projekten nicht mehr nur entlang konkurierender Klasseninteressen geführt, sondern es bestehen komplexe Kämpfe zwischen verschiedenartigen, sich wechselseitig bedingenden Interessenslagen, welche durch eine je unterschiedliche Konstellation von Geschlecht, Klasse, Ethnie bestimmt ist. Dies müsste in die Analyse mit einbezogen werden (Pühl/ Sauer 2004: 169ff.). Dieser Prozess der geschlechts- und klassenspezifischen Kämpfe in und zwischen den Staatsapparaten um die Formulierung von Politik, wäre dann gekennzeichnet durch geschlechts- und klassenspezifische Selektivitäten der Apparate und würden diese wiederum als Rückwirkungen selbst prägen (Fischer 2006: 85f.).

Wird sich der Problematik von Staat und Geschlechterverhältnissen aus der Perspektive des Staates als einem sozialen Verhältnis genähert, dann ist der Staat im Anschluss an die Definition von Poulantzas, die materielle Verdichtung von sozialen Kräfteverhältnissen, nicht nur die Verdichtung von Klassen-, sondern auch von Geschlechterverhältnissen (Sauer 2001: 157). Den Staat als ein soziales Verhältnis zu begreifen, heißt ihn als widersprüchlich und in sich gespalten zu verstehen. Der Staat ist demnach kein einheitlicher Akteur, denn der Maskulinismus wie auch sein Klassencharakter sind umkämpft, brüchig und nur temporär fixiert. Der Staat, verstanden als eine Ensemble von verschiedenen, konkurrierenden Staatsapparaten, ausgestattet mit einer eigenen institutionellen Materialität, setzt nicht das „eine" maskuline Interesse „der Männer" durch, sondern setzt als relativ autonome Instanz entlang seiner strategischen Selektivitäten seine „eigenen" Interessen durch (vgl. Sauer 2001). Er reguliert durch ökonomische, ideologische und politische Maßnahmen die Geschlechterverhältnisse und die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung. Die Politik des Staates ist das Ergebnis von politischen Aushandlungsprozessen, von sich niederschlagenden und verdichtenden Interessen, Diskursen und Praxen. Die geschlechterhierarchische Arbeitsteilung wird durch die staatlichen Institutionen, Regulierungen und Normen, wie Sozial-, Arbeits- und Familienpolitik oder die Ideologie der Familie und die Privilegierung des „männlichen" Normalverdienermodells reproduziert (vgl. Sauer 1998). Mit einem solchen Ansatz entsteht die Option, Männlichkeit als Fundament moderner Staatlichkeit zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, die von den bestehenden Konzepten der „Malestream"- Staatswissenschaft ausgeblendet werden. Weiterhin wird damit auch eine wichtige staatlich mitproduzierte Grenze ins Blickfeld gerückt und zwar die zwischen öffentlich und privat. Diese staatlich erzeugte Grenzziehung verweist auf die Arbeitsteilung und diese umgekehrt auf die Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit (vgl. Sauer 2001).

Mit der Staatstheorie Poulantzas' sind aber auch Probleme für eine feministische Erweiterung verbunden, die nicht mit einer Reformulierung bestimmter Begriffe zu beheben sind.

Durch die Verortung der Staatstheorie in der Theorietradition von Poulantzas, die die Bedeutung der Kategorien und Begriffe prägt, stößt ein solches Ansinnen an theorieimmanente Grenzen. Eines der Probleme beruht auf der feministischen Erkenntnis, dass Geschlecht nicht nur durch die Arbeitsteilung konstruiert wird. Die Männlichkeit des Staates ist nicht über einen Mechanismus alleine zu begründen. Männlichkeiten variieren in der Geschichte und sie konstituieren sich in einer Konstellation von verschiedenen, widersprüchlichen Mechanismen (Brown 1992: 14). Um die Entstehung von heterosexueller Zweigeschlechtlichkeit als Norm und Existenzweise zu analysieren und um die Vielfalt von Praxen, Strukturen und Diskurse in den Blick zu bekommen, die die Geschlechtlichkeit des Staates konstituieren und um die mannigfaltigen vergeschlechtlichenden Praxen der Staatesapparate untersuchen zu können, könnte eine Auseinandersetzung mit poststrukturalistisch inspirierten feministischen Ansätzen hilfreich sein. Diese verstehen den Staat als einen Diskurs oder auch als soziale und symbolische Ordnung (vgl. Brown 1992, Connell 1995, Raab 2005). So könnte ein Rückgriff auf diese Arbeiten den Rahmen der Analyse der Geschlechtlichkeit weiten. Connell unterscheidet z.B. drei Ebenen: Machtverhältnisse, Produktionsverhältnisse und Cathexis. Aus ihnen setzen sich verschiedene Muster von Männlichkeiten zusammen, denn es gibt nicht das „eine" Männlichkeitsmuster (Connell 1995: 72f.). Als Konsequenz des Verständnisses von Geschlecht als eine Strukturierung kollektiver gesellschaftlicher Prozesse, bei denen sich hegemoniale Muster herausbilden, wird es möglich, den Staat als vergeschlechtlichte Institution und gleichzeitig als ein Ort von Geschlechterpolitik zu fassen (ebd.: 71). Es können verschiedene Dimensionen von „Männlichkeit" des Staates aufgezeigt werden. Es wird unterschieden zwischen einer liberalen, einer kapitalistischen, einer prärogativen und einer bürokratischen Dimension (Brown 1992: 17ff.).

Sie bilden zusammen ein umkämpftes, komplexes Netzwerk von Machtbeziehungen. Staatlichkeit bedeutet eine historisch spezifische Zusammensetzung von Macht, Herrschaft und der sozialen Hierarchie zwischen den Geschlechtern (Sauer 2001: 149). Das heisst, es sind zwar Homologien zwischen männlicher Herrschaft und dem Staat auszumachen, jedoch lässt sich die Männlichkeit des Staates nicht wie der kapitalistische Charakter des Staates, welcher durch den Privatbesitz zu begründen ist, auf einen Mechanismus reduzieren. Den Begriff der gesellschaftlichen Arbeitsteilung bei Poulantzas um seine Geschlechterspezifik zu erweitern, ermöglicht zwar einen Aspekt bzw. Mechanismus von Männlichkeit im Staat zu erfassen, jedoch bleibt der Fokus notwendig beschränkt auf den Zusammenhang von Männlichkeit und Arbeitsteilung. Männlichkeit, die über andere Mechanismen wie zum Beispiel über die Sprache, Sexualität, Bürokratie oder kulturelle Symbole erzeugt wird, ist mit diesem Zugang nicht erfassbar. Die Subordination von Frauen kann jedoch als Effekt des Zusammenspiels von verschiedenen Machtformen konzipiert werden. Der hegemoniale Effekt männlicher Dominanz und staatlicher Macht liegt in der Kombination von Strategien und Arenen, in denen Macht ausgeübt werden. Allein seine Aktivität in der Reproduktion der Arbeitsteilung kann die Geschlechterverhältnisse nicht begründen (Brown 1995: 179).

Ein weiteres Problem ist, wie oben bereits dargestellt, verbunden mit dem hier verwendeten Konzept von geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung. Beers Begriff von Arbeitsteilung basiert auf der Vorstellung von „natürlichen Voraussetzungen" der Geschlechterverhältnisse. Werden die Einsichten sozialkonstruktivistischer Feministinnen miteinbezogen, dann erscheint das Verständnis von Beer fragwürdig und bedarf einer kritischen Überarbeitung. Um der Problematik der Essentialisierung von Geschlechterverhältnissen durch den Fokus auf die Funktion und Bedeutung von geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung für die Geschlech-

terverhältnisse zu begegnen, setzen einige neuere feministische Arbeiten bereits am Begriff selbst an. Sie verwenden nicht mehr den der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, sondern es ist von der „sexuellen Arbeit“ bzw. der „sexuellen Arbeitsteilung“ oder auch der „geschlechterkonstituierenden Arbeitsteilung“ die Rede (vgl. Boudry/Kuster/Lorenz 1999; Wetterer 2002). Innerhalb dieser Debatte um die Verhältnisbestimmung von Arbeitsteilung und Geschlecht wird nicht nur der Begriff ersetzt, vielmehr wird das Verhältnis der beiden hinterfragt und es wird neu bestimmt. Die „sexuelle“ Arbeitsteilung wird nun begründet mit dem äußerlichen Zwang und dem inneren Begehren von Individuen, der konstruierten binären Norm von heterosexueller Männlichkeit und Weiblichkeit gerecht zu werden (Boudry/Kuster/Lorenz 1999: 15). Boudry, Kuster und Lorenz ersetzen den starren Begriff der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung durch den dynamischeren Begriff der „sexuellen Arbeit“, der ihres Erachtens die Möglichkeit eröffnet, heterosexuelle Normativität - verstanden als Deutungsmacht und aktives Moment von Prozessen der Subjekt- und Identitätskonstruktion - in diesem Begriff sichtbar zu machen (ebd.: 25).
In dekonstruktivistischer Perspektive wird versucht, die dichotomisierenden Begrifflichkeiten und Kategorien mit dem Begriff der sexuellen Arbeit zu unterlaufen (Pühl 2001: 11). Es wird in diesen Ansätzen weniger die Dichotomie von privat und öffentlich, produktiver und reproduktiver Arbeit und deren Funktion für die Geschlechterverhältnisse untersucht. Vielmehr werden die vergeschlechtlichten sozialen Positionierungen in der Arbeitsteilung als Handlungsanweisungen, sich als „Mann“ oder „Frau“ zu verhalten, herausgearbeitet.

5. Fazit

Die Verknüpfung von Arbeitsteilung, Geschlechterverhältnissen und Staat kann fruchtbar sein für die weitere geschlechtertheoretische Auseinandersetzung mit der Funktion und Bedeutung der Geschlechterverhältnisse für und im Staat. Für ein solches Unternehmen kann der hier gewählte Zugang über die Staatstheorie von Nicos Poulantzas hilfreich sein, da er den Staat als Folgerung und Produkt der Arbeitsteilung in Hand- und Kopfarbeit begreift. Seine institutionelle Materialität als Apparat ist durch diese gekennzeichnet. Zugleich ist der Staat, wie gezeigt, maßgeblich an der Reproduktion dieser Arbeitsteilung und damit an der Widerherstellung der Klassenverhältnisse unmittelbar beteiligt.
Eine feministische Erweiterung der poulantzas‘schen Begrifflichkeiten birgt mithin die Option, den Staat nicht mehr nur in Beziehung zu den Klassenverhältnissen zu betrachten, sondern ihn auch mit den Geschlechterverhältnissen zu verbinden. Der Staat basiert aus einer solchen Perspektive genauso auf Geschlechter-, wie auf Klassenverhältnissen. In der Arbeitsteilung verknüpfen sich, wie gezeigt, verschiedene Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die sich damit auch in der institutionellen Materialität des Staates niederschlagen und die Staatsapparate prägen. Ferner reproduziert der Staat nicht mehr nur die Klassenverhältnisse vermittels der Arbeitsteilung, sondern auch die Geschlechterverhältnisse.
Wie oben dargestellt worden ist, sind mit der Vorgehensweise, die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in den Mittelpunkt der Analyse zu stellen auch Probleme verbunden, die aber das Vorgehen an sich nicht in Frage stellen müssen, sondern durchaus neue Wege für eine weitere Analyse der Geschlechtlichkeit des Staates aufzeigen. So könnte ein möglicher Schritt sein, die Frage nach der Funktion der Arbeitsteilung anders zu stellen.
Die Fragestellung müsste dann an der Institution der Heterosexualität ansetzen. Dafür müsste untersucht werden, inwieweit die heterosexuelle Norm die gesellschaftliche Trennung in die vermeindlich öffentliche Sphäre der wertvermittelten Arbeit und in die private Sphäre des Haushalts abstützt, um sich dann in Formen von geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung auszudrücken. Andersherum wäre die Frage zu stellen, wie die heterosexuelle Norm an der sozialen Identitäts- und Subjektkonstruktion mitwirkt (Boudry/Kuster/Lorenz 1999: 8).
Die Auseinandersetzung mit der Funktion und Bedeutung von Arbeitsteilung würde nicht überflüssig werden, der Fokus auf diese würde sich jedoch verschieben. Erstens würde die Reichweite der Erklärung der Geschlechtlichkeit des Staates über die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung relativiert, da sie nur mehr einen Mechanismus der Vergeschlechtlichung darstellen würde. Zweitens würde sich die grundlegende Frage für eine Untersuchung des Verhältnisses von Staat und geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung verschieben. Den Ausgangspunkt würde nicht mehr eine vorgängig angenommene Geschlechtsspezifik der Arbeitsteilung markieren, die selbst scheinbar keiner Begründung bedarf. Die Untersuchung müsste „früher“ ansetzen. Es müsste zuerst die Frage nach der Konstruktion der heterosexuellen Norm gestellt werden, wie der Staat an ihrer Erzeugung und Reproduktion beteiligt ist und wie sich diese in den Staatsapparaten und in den Institutionen ausdrückt. Damit würde dann die Bestimmung der Beziehung von heterosexueller Norm und Staat ins Zentrum der Analyse rücken. Um darin dann zu untersuchen inwieweit die (staatliche) Institution der heterosexuellen Norm die gesellschaftliche Trennung in die vermeindlich öffentliche Sphäre des Arbeitsplatzes und in die private Sphäre des Haushalts abstützt. Damit würde dann auch die Frage aufgeworfen, wie und wieinweit eine zentrale Geschlechtergrenze, die zwischen öffentlich und privat aufrechterhalten wird. Im nächsten Schritt wäre dann zu untersuchen, wie sich die gesellschaftliche Sphärentrennung in Formen von geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung ausdrückt. An diesem Punkt und damit deutlich später als noch im zuvor entwickelten Konzept, entstünde dann die Möglichkeit, die Rückwirkungen der so gesellschaftlich hergestellten Arbeitsteilung, auf den Staat in den Blick zu nehmen (Fischer 2006: 100).

Literatur:

BEER, URSULA (1990). Geschlecht, Struktur, Geschichte. Soziale Konstituierung des Geschlechterverhältnisses. Frankfurt/New York: Campus.
BEER, URSULA (1989). Geschlechtliche Arbeitsteilung als Strukturelement von Gesellschaft - ein theoriepolitischer Kurzschluß der Frauenforschung. In: MÜLLER, URSULA/ SCHMIDT-WALDHERR, HILTRAUD (Hrsg.) (1989). FrauenSozialKunde. Wandel und Differenzierung von Lebensformen und Bewußtsein. Bielefeld: AJZ-Verlag/FF3 (S. 298-316).
BOUDRY, PAULINE/ KUSTER, BRIGITTA/ LORENZ, RENATE (Hrsg.) (1999). Reproduktionskonten fälschen! Heterosexualität, Arbeit & Zuhause. Berlin: b_books.
BROWN, WENDY (1995). States of Injury. Power and freedom in late modernity. Princeton: Princeton University Press.
BROWN, WENDY (1992). Finding the Man in the State. In: Feminist Studies. Heft 1. (S. 7-34).
CONNELL, ROBERT W. (1995). Neue Richtungen für Geschlechtertheorie, Männlichkeitsforschung und Geschlechterpolitik. In: ARMBRUSTER, CHRISTOF L./ MÜLLER, UR-

SULA/ STEIN-HILBERS, MARLENE (Hrsg.) (1995). Neue Horizonte? Sozialwissenschaftliche Forschung über Geschlechter und Geschlechterverhältnisse. Opladen: Leske&Budrich (S. 61-83).
DACKWEILER, REGINA-MARIA (2003). Zur Analyse wohlfahrtsstaatlicher Geschlechterregime. In: BUCKEL, SONJA/ DACKWEILER, REGINA-MARIA/ NOPPE, ROLAND (Hrsg.) (2003). Formen und Felder politischer Intervention. Münster: Westfälisches Dampfboot (S. 88-105).
ENGEL, ANTKE (2002). Wider der Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politk der Repräsentation. Frankfurt/ New York: Campus.
FISCHER, ANITA (2006). Staat und Geschlecht. Eine feministische Auseinandersetzung über den Begriff der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Diplomarbeit am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt.
GENETTI, EVI (2007). Geschlechterverhältnisse im bürgerlichen Staat. Feministische Denkarten materialistischer Staatstheorie. In: HIRSCH, JOACHIM/ KANNANKULAM, JOHN/ WISSEL, JENS (Hrsg.) (2007). Marx als Staatsdenker. Baden-Baden: Nomos (i.E.) (Manuskript).
GOTTSCHALL, KARIN (2005). Entgrenzung von Arbeit und Leben: Zum Wandel der Beziehung von Erwerbstätigkeit und Privatssphäre im Alltag. München: Hampp.
GOTTSCHALL, KARIN (2002). Zukunft der Arbeit und Geschlecht. Diskurse, Entwicklungspfade und Reformoptionen im internationalen Vergleich. Opladen: Leske&Budrich.
HAUF, FELIX (2006). Regulation und Geschlecht: Zur feministischen Erweiterung der Regulationstheorie bei Kohlmorgen. Diplomarbeit am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt.
HAUG, FRIGGA (2004). Sozialistischer Feminismus: Eine Verbindung im Streit. In: BECKER, RUTH/ KORTENDIEK, BEATE (Hrsg.) (2004). Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden: VS Verlag (S.49-55).
HELDHUSER, URTE et al. (Hrsg.) (2004). Under Construction? Konstruktivistische Perspektiven in feministischer Theorie und Forschungspraxis. Frankfurt/ New York: Campus.
HIRSCH, JOACHIM (2005). Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems. Hamburg: VSA.
HIRSCH, JOACHIM (1995). Der nationale Wettbewerbsstaat. Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus. Berlin: Edition ID-Archiv.
JESSOP; BOB (2001). Die geschlechterspezifischen Selektivitäten des Staates. In: EU. Staat. Geschlecht. Wien: WUV (S. 55-86).
JESSOP, BOB (1985). Nicos Poulantzas. Marxist Theory and Political Strategy. New York: St. Martin's Press.
KLINGER, CORNELIA (2007). Achsen der Ungleichheit: Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität. Frankfurt/ New York: Campus.
KOHLMORGEN, LARS (2004). Regulation, Klasse, Geschlecht: Die Konstituierung der Sozialstruktur im Fordismus und Postfordismus. Münster: Westfälisches Dampfboot.
KULAWIK, TERESA (1996). Modern bis maternalistisch: Theorien des Wohlfahrtsstaats. In: KULAWIK, TERESA/ SAUER, BIRGIT (Hrsg.) (1996). Der halbierte Staat: Grundlagen feministischer Politikwissenschaft. Frankfurt/New York: Campus (S. 47-81).
LUTZ, HELMA (2007). Vom Weltmarkt in den Privathaushalt: Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisierung. Opladen: Budrich.
MAIHOFER, ANDREA (2004). Geschlecht als soziale Konstruktion - Eine Zwischenbetrachtung. In: HELDUSER, URTE/ MARX, KATHARINA/ PAULITZ, TANJA/ PÜHL, KATHARINA (Hrsg.) (2004). under construction? Konstruktivistische Perspektiven in feministischer Theorie und Forschungspraxis. Frankfurt/ New York: Campus (S. 33-43).
NOWAK, JÖRG (2006). Poulantzas, Geschlechterverhältnisse und die feministische Staatstheorie. In: BRETTHAUER, LARS/ GALLAS, ALEXANDER/ KANNANKULAM, JOHN/ STÜTZLE, INGO (Hrsg.) (2006). Poulantzas lesen. Hamburg: VSA (S. 137-153).
PATEMAN, CAROLE (1988). The sexual contract. Cambridge: Polity Press.
POULANTZAS, NICOS (2002). Staatsthorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus. Hamburg: VSA.
PÜHL, KATHARINA/ SAUER, BIRGIT (2004). Geschlechterverhältnisse im Neoliberalismus. Konstruktion, Transformation und feministisch-politische Perspektiven. In: HELDHUSER, URTE et al. (Hrsg.) (2004). under construction? Konstruktivistische Perspektiven in feministischer Theorie und Forschungspraxis. Frankfurt/ New York: Campus (S. 165-180).
PÜHL, KATHARINA (2001). Geschlechterverhältnisse und die Veränderung von Staatlichkeit in Europa. Ansätze eines theoretischen Perspektivenwechsels. In: KREISKY, EVA/ LANG, SABINE/ SAUER, BIRGIT (2001). EU. Geschlecht. Staat. Wien: WUV.
RAAB, HEIKE (2005). Aspekte queerer Staatskritik - Heteronormativität, institutionalisierte Identitätspolitiken und Staat. In: femina politica. Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft. Heft 1 Berlin (S.59-69).
SAUER, BIRGIT (2003). Staat, Demokratie und Geschlecht - aktuelle Debatten. In: Online Zeitschrift des Fachbereichs Sozialwissenschaften der FU Berlin. www.gender.politik.online.de August 2003 (S. 1-22).
SAUER, BIRGIT (2001). Die Asche des Souveräns. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte. Frankfurt/New York: Campus.
SAUER, BIRGIT (1998). Globalisierung oder das Ende des maskulinistischen Wohlfahrtskompromisses? In: beiträge zur feministischen theorie und praxis. Jg. 21 H. 47/98 Köln (S. 29-44).
WAGENKNECHT, PETER (2001). „(Hetero)Sexualität in einer Theorie der Geschlechterverhältnisse". In: Das Argument. 43. Jg. H. 6 (S. 811-821).
WETTERER, ANGELIKA (2002). Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion. »Gender at Work« in theoretischer und historischer Perspektive. Konstanz: UVK-Verlag.
WISSEL, JENS (2007). Die Transnationalisierung von Herrschaftsverhältnissen. Baden-Baden: Nomos.
WÖHL, STEFANIE (2007). Mainstreaming Gender? Widersprüche europäischer und nationalstaatlicher Geschlechterpolitik. Königstein/ Taunus: Helmer.

Anmerkung
Anita Fischer hat am 02. Dezember 2011 zum Thema *Staat und Geschlechterverhältnisse. Eine Einführung in die zentralen Debatten einer feministisch-gesellschaftstheoretischen Staatstheorie* referiert. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2011/10/31/intro-staat-und-geschlechterverhaltnisse/

Der Text erschien erstmals in Jens Wissel/Stefanie Wöhl (Hrsg): *Staatstheorie vor neuen Herausforderungen - Analyse und Kritik*, Münster 2008. Wir danken der Autorin und dem Verlag *Westfälisches Dampfboot* für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

Michael Heinrich

150 Jahre „Kapital" – und kein Ende. Unsystematische Anmerkungen zu einer unendlichen Geschichte

Rezeptionsprobleme

Marx hatte Pech. Als er 1867 den ersten Band des *Kapitals* im Verlag Otto Meißner in Hamburg veröffentlichte, hätten Ort und Zeit für dieses Buch kaum schlechter sein können.

Wahrscheinlich war Karl Marx im 19. Jahrhundert der mit Abstand beste Kenner ökonomischer Theorie. Bereits 1844 in Paris hatte er mit ökonomischen Studien begonnen. Im Sommer 1845, Marx war inzwischen aus Paris ausgewiesen worden und lebte mit seiner Familie in Brüssel, unternahm er zusammen mit Friedrich Engels eine Reise nach Manchester – um in der Chetham Library ökonomische Literatur zu studieren. Als Marx nach der Niederschlagung der 1848er-Revolution nach London emigrieren musste, bedeutete dies für ihn und seine Familie zunächst einmal fürchterliches Elend. Für seine Studien gab es jedoch keinen besseren Platz: London war nicht nur das Zentrum des damals am weitesten entwickelten kapitalistischen Landes, mit einer Presse, die ausführlich ökonomische Themen behandelte und einem Parlament, das Untersuchungsberichte zu ökonomischen Krisen oder zu den Arbeitsbedingungen in englischen Fabriken veröffentlichte; London verfügte im Britischen Museum auch über die damals größte Bibliothek der Welt. Nirgendwo anders konnte man eine dermaßen umfangreiche Sammlung bekannter wie auch völlig unbekannter ökonomischer Texte aus mehreren Ländern und in verschiedenen Sprachen finden. Liest man den ersten Band des *Kapitals*, geben vor allem die Fußnoten einen Eindruck von Marx' enzyklopädischer Kenntnis der ökonomischen Literatur. Wie detailliert er sich mit einer Vielzahl unterschiedlicher Autoren tatsächlich auseinandergesetzt hatte, konnte man aber erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts erfahren, als Karl Kautsky zwischen 1905 und 1910 die *Theorien über den Mehrwert* herausgab. Wie Marx tatsächlich gearbeitet hat, was er alles gelesen hat, weit mehr als ins *Kapital* und die *Theorien über den Mehrwert* eingegangen ist, das lässt sich erst seit einigen Jahrzehnten nachvollziehen, seit in der IV. Abteilung der großen Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA^2) auch die marxschen Exzerpthefte vollständig veröffentlicht werden.

Es ist diese enorm umfangreiche Auseinandersetzung mit der ökonomischen Theorie, die den programmatischen Untertitel des Kapitals rechtfertigt: Kritik der politischen Ökonomie. In England und Frankreich war politische Ökonomie seit dem 16. Jahrhundert die Bezeichnung für die damals neue Wissenschaft von der Wirtschaft eines ganzen Landes. Kritik der politischen Ökonomie bedeutet nicht nur die Kritik einzelner Theorien, sondern die Kritik einer gesamten Wissenschaft – ein enormer Anspruch, aber Marx überblickte diese Wissenschaft zu seiner Zeit wie kein anderer.

Im *Kapital* arbeitete er sich vor allem an der „klassischen" politischen Ökonomie ab, womit in erster Linie die „englische" Ökonomie gemeint war, die mit den Werken von Adam Smith (1776) und David Ricardo (1817) ihren Höhepunkt erreicht hatte. In Deutschland war diese „Klassik" zu der Zeit als Marx den ersten Band des *Kapitals* veröffentlichte, noch gar nicht richtig angekommen. Zwar waren die Werke von Smith und Ricardo schon seit Langem (schlecht) übersetzt auch auf Deutsch verfügbar, auf fruchtbaren Boden waren sie aber nicht gefallen. Entsprechend wenig konnten die deutschen Ökonomen mit der marxschen Kritik anfangen. Es waren nicht nur politische Gründe, die zur Nicht-Rezeption des *Kapitals* nach 1867 führte, sondern auch die Provinzialität der akademischen deutschen Ökonomie, die mit den englischen und französischen Debatten noch lange nicht mithalten konnte.

Wäre der erste Band des *Kapitals* 1867 in London auf Englisch erschienen, hätte er wahrscheinlich mehr Furore gemacht. Auf Englisch erschien er aber erst 20 Jahre später – und da war es auch in England für eine anständige Rezeption bereits zu spät. Zu Beginn der 1870er Jahre setzte mit den fast gleichzeitigen Veröffentlichungen von William Stanley Jevons (1871), Carl Menger (1871) und Léon Walras (1874) die „marginalistische Revolution" ein. Während Adam Smith Nutzentheorien des Werts erfolgreich kritisiert und stattdessen menschliche Arbeit als wertbestimmende Größe etabliert hatte, wurde jetzt das Konzept des „marginalen" Nutzens oder Grenznutzens (d.h. des zusätzlichen Nutzens einer zusätzlichen Gütereinheit) sowie weiterer „Marginal"-Begriffe in die Ökonomie eingeführt, wo sie sehr schnell zu ihrer weitgehenden Mathematisierung führten. 1887, als in England der erste Band des *Kapitals* veröffentlicht wurde, galt die klassische Ökonomie schon als weitgehend veraltet. Nur drei Jahre nach der englischen Übersetzung des *Kapitals* erschienen Alfred Marshalls *Principles of Economics*, mit denen sich der Marginalismus – im 20. Jahrhundert dann als Neoklassik bezeichnet – als neue Orthodoxie durchsetzte. Selbst die Bezeichnung „political economy" wurde durch „economics" ersetzt. Im 20. Jahrhundert wurde das marxsche Kapital von den Neoklassikern der „Klassik" zugeschlagen und wie diese als wissenschaftlich überholt betrachtet.

Nun mag man einwenden, dass Marx das *Kapital* gar nicht für die ökonomische Fachwelt geschrieben habe, dass es vielmehr eine Waffe im politischen Kampf sein sollte, das „furchtbarste Missile das den Bürgern (Gründeigentümern eingeschlossen) noch an den Kopf geschleudert worden ist" wie Marx am 17. April 1867 an Johann Philipp Becker schrieb (MEW 31: 541). Aber welches Lesepublikum war mit dem *Kapital* tatsächlich angezielt? Der erste Band kostete 3 Taler 10 Groschen (1 Taler = 30 Groschen). Das war ungefähr der Wochenlohn eines qualifizierten Arbeiters; Arbeiterinnen verdienten erheblich weniger. Nur die wenigsten Arbeiterinnen und Arbeiter konnten sich das *Kapital* überhaupt leisten. Versuchten sie es zu lesen, stießen sie auf erheblich größere Schwierigkeiten als wir heutzutage. Die Erstausgabe war noch kaum untergliedert: sie bestand aus lediglich 6 Kapiteln mit nur wenigen Untergliederungspunkten. Engels schimpfte wie selten:

> „Aber wie hast Du die äußere Einteilung des Buches so lassen können, wie sie ist! Das 4. Kapitel ist fast 200 Seiten lang und hat nur 4 durch dünngedruckte, kaum wiederzufindende Über-

> schriften bezeichnete Abschnitte. Dabei der Gedankengang fortwährend durch Illustration unterbrochen und der zu illustrierende Punkt nie am Schluß der Illustration resümiert, so daß man stets von der Illustration eines Punkts direkt in die Aufstellung eines andren Punkts hineinplumpst. Das ist scheußlich ermüdend und bei nicht ganz scharfer Aufmerksamkeit auch verwirrend." (Brief vom 23. August 1867, MEW 31: 324)

In der zweiten Auflage wurden aus den 6 Kapiteln dann 7 große Abschnitte mit insgesamt 25 Kapiteln, die fast alle noch weiter unterteilt waren. Eine andere Schwierigkeit war aber auch in der zweiten Auflage noch längst nicht gelöst. Anders als in heutigen Ausgaben wurden fremdsprachige Zitate nicht übersetzt: neben Latein und Altgriechisch findet sich Englisch, Französisch und zuweilen auch Italienisch. Selbst ungewöhnliche Fremdworte oder mythologische Namen wurden nirgendwo erklärt. Wer das Kapital lesen wollte, musste eine erhebliche Bildung mitbringen.

Implizite Kritik

Damit sich die Sprengkraft des *Kapitals* aber so richtig entfalten konnte, war nicht nur Bildung im Allgemeinen, sondern auch die Kenntnis einschlägiger ökonomischer und philosophischer Theorien nötig, um nicht nur die expliziten, sondern auch die *impliziten* Kritiken wahrnehmen zu können. Bereits der erste Satz des ersten Kapitels beinhaltet eine fundamentale Kritik an Adam Smith‘ Reichtum der Nationen:

> „Der Reichthum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ‚ungeheure Waarensammlung', die einzelne Waare als seine Elementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Waare." (MEGA² II/5: 17; MEW 23: 49).

Marx schreibt hier nicht, dass der Reichtum aus Waren besteht, sondern dass der Reichtum in bestimmten Gesellschaften (solchen, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht) eine bestimmte Form annimmt, die einer Warensammlung. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass in anderen Gesellschaften Reichtum auch eine andere Form besitzt. Wenige Absätze später wird die Vielzahl gesellschaftlicher Formen des Reichtums explizit angesprochen: „Gebrauchswerthe bilden den *stofflichen Inhalt des Reichthums, welches immer seine gesellschaftliche Form sei.*" (MEGA² II/5: 18; MEW 23: 50 Hervorhebungen von Marx in der Erstauflage) Adam Smith glaubte hingegen, seine *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (so der vollständige Titel seines Werkes) ohne eine solche Unterscheidung machen zu können. Er betrachtete die Warenform des Reichtums als eine ganz selbstverständliche, sozusagen natürliche Formbestimmung. Die Kritik an der Naturalisierung gesellschaftlicher Formbestimmungen, die durch diese Naturalisierung als ewig und unveränderlich gelten, zieht sich durch alle drei Bände des *Kapitals*, von der Untersuchung des Warenfetischs im ersten Kapitel bis zur Dechiffrierung der „Trinitarischen Formel" am Ende des dritten Bandes, aber sie beginnt bereits im ersten Satz als implizite Kritik an Adam Smith.

Auf mehreren Ebenen finden sich derartige Kritiken auch zu Beginn des zweiten Kapitels (in der Zählung der zweiten Auflage): „Die Waaren können nicht selbst zu Markte gehn und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehn, den Waarenbesitzern." (MEGA² II/5: 51: MEW 23: 99) Deutlich wird hier gesagt, dass es erst im zweiten Kapitel um die Warenbesitzer geht. Marx hatte im ersten Kapitel das Austausch*verhältnis der Waren* untersucht, im zweiten Kapitel analysiert er den Austauschprozess, den die Warenbesitzer vollziehen. Erst *nachdem* die ökonomischen Formbestimmungen der Waren dargestellt sind, werden also auf dieser Grundlage die Handlungen der Warenbesitzer untersucht – implizit ist dies eine fundamentale Kritik am „methodologischen Individualismus" (der Vorstellung, man könne gesellschaftliche Zusammenhänge ausgehend von den einzelnen Individuen analysieren), von dem sowohl die klassische politische Ökonomie, die Neoklassik wie auch große Teile der modernen Soziologie ausgehen. Und nur durch dieses Vorgehen, ist die bekannte Aussage aus dem Vorwort zu verstehen, dass es um Kapitalist und Grundeigentümer nur insoweit geht, als sie „Personifikation ökonomischer Kategorien" sind (MEGA² II/5: 14; MEW 23: 16). Aber das ist noch nicht alles, weiter heißt es:

> „Um diese Dinge als Waaren auf einander zu beziehn, müssen die Waarenhüter sich aufeinander als Personen beziehn, deren *Willen* ein Dasein in jenen Dingen hat, sodaß Jeder nur mit seinem Willen und dem Willen des andern, beide also nur mit ihrem gemeinschaftlichen Willen sich die fremde Waare aneignen, indem sie die eigne veräußern und die eigne veräußern, um sich die fremde anzueignen. Sie müssen sich daher wechselseitig als *Privateigenthümer* anerkennen." (MEGA² II/5: 51f.; MEW 23: 99)

Entgegen der Grundannahme der bürgerlichen Sozialphilosophie von Locke bis Hegel wird hier sehr deutlich, dass die Eigenschaft „Privateigentümer" zu sein, keineswegs eine Eigenschaft „des" Menschen ist, der, in dem er eine Sache zu seinem Eigentum macht, seine Freiheit verwirklicht – was dann im Umkehrschluss bedeuten würde, dass die Abschaffung des Privateigentums mit der Abschaffung menschlicher Freiheit identisch wäre. Ganz im Gegenteil: die wechselseitige Anerkennung als Privateigentümer ergibt sich erst innerhalb eines bestimmten sozialen Zusammenhangs – des Tauschs von Waren – als Notwendigkeit. Privateigentümer zu sein ist nichts allgemein Menschliches, sondern etwas historisch Besonderes.

Was war neu an der marxschen Wert- und Kapitaltheorie?

Der Aufstieg des Marginalismus hatte die marxsche Theorie an die Seite der Klassik gedrückt und dies wurde auch von vielen Marxistinnen und Marxisten mehr oder weniger akzeptiert: Die Debatte drehte sich bis weit ins 20. Jahrhundert hinein vor allem um den Gegensatz von Arbeitswerttheorie und Nutzentheorie des Werts, wobei die Arbeitswerttheorie in erster Linie als Grundlage einer Theorie der Ausbeutung verteidigt wurde. Hinzu kam, dass der erste Band des *Kapitals*, der den Produktionsprozess des Kapitals zum Gegenstand hatte, fast 30 Jahre vor dem dritten Band erschienen war, und die Rezeption dominierte. „Produktion" schien das Wesentliche zu sein, „Zirkulation" das bloß Nachgeordnete, Unwesentliche.

Als zentrale Einsichten des ersten *Kapital*-Bandes galten die Wertbestimmung durch Arbeit und der Nachweis, dass die Ausbeutung der Arbeiterinnen und Arbeiter die Grundlage von Mehrwert und Profit sei. Beide Aussagen finden sich mehr oder weniger deutlich schon lange vor der Veröffentlichung des *Kapitals.* Die Wertbestimmung durch menschliche Arbeit war bereits eine Erkenntnis der Klassik und Linksricardianer wie Charles Wentworth Dilke (1789-1864) oder Thomas Hodgskin (1787-1869) hatten daraus auch schon den Schluss gezogen, dass der

Profit der Kapitalisten auf dem Wert beruht, den die Arbeiterinnen und Arbeiter geschaffen, aber nicht erhalten hatten (vgl. dazu Hoff 2008). Marx wiederholte im *Kapital* nicht die schon vorliegenden Erkenntnisse; er kritisierte sie, indem er tiefer ging. Er betonte, dass es nicht einfach Arbeit ist, die Wert bildet, sondern „abstrakte Arbeit".[1] Das hat Konsequenzen für die Auffassung der Wertes, er ist dann nämlich nur „abstrakte Gegenständlichkeit, ein Gedankending" (MEGA² II/5: 30, diese Stelle ist in der zweiten Auflage der Überarbeitung zum Opfer gefallen, allerdings ist dort von der „gespenstige[n] Gegenständlichkeit" des Werts die Rede, MEGA² II/6: 72; MEW 23: 52). Diese abstrakte oder gespenstige Gegenständlichkeit benötigt eine selbstständige, konkrete Wertgestalt, um ökonomisch handhabbar zu sein. Ist eine solche Wertgestalt für den Wert *aller* Waren gültig, ist sie allgemeingültig, wird sie zur *Geldform*. In der zweiten Auflage nennt Marx daher als Ziel seiner Analyse der Wertform:

> „Hier gilt es jedoch zu leisten, was von der bürgerlichen Oekonomie nicht einmal versucht ward, nämlich die Genesis dieser Geldform nachzuweisen, also die Entwicklung des im Werthverhältniß der Waaren enthaltenen Werthausdrucks von seiner einfachsten unscheinbarsten Gestalt bis zur blendenden Geldform zu verfolgen" (MEGA² II/6: 81; MEW 23: 62).

Im ersten Jahrhundert nach Erscheinen des ersten *Kapital*-Bandes wurde, was Marx hier als besondere Leistung gegenüber der bürgerlichen Ökonomie herausstellt, weder von Marx-Kritikern noch von Marxistinnen wirklich gewürdigt. In einflussreichen Einführungen in die marxsche ökonomische Theorie wurde diese Analyse der Wertform weitgehend ignoriert (Sweezy 1942; Meek 1956) oder als abstrakter Abriss der historischen Entstehung des *Geldes* aufgefasst (Zeleny 1962; Mandel 1968). Diese historisierende Auffassung übersieht nicht nur den Unterschied zwischen Geldform und Geld, sie impliziert auch, dass Marx ein ziemlicher Angeber war: Was nämlich die Darstellung der historischen Entstehung des Geldes angeht, konnte man keineswegs behaupten, dass sie von den bürgerlichen Ökonomen vor Marx nicht einmal versucht worden sei. Ganz im Gegenteil, es war sogar ein häufig behandeltes Thema. Kein Thema war dagegen die Genesis der Geld*form*, d.h. die *notwendige kategoriale Beziehung* zwischen Wert und Geldform, eine Beziehung, die erst Marx zum Gegenstand machte und die es erlaubt, die marxsche Werttheorie als *monetäre Werttheorie* zu bezeichnen[2] – im Unterschied zum nicht-monetären Ansatz sowohl der Arbeitswerttheorie der Klassik als auch der Nutzentheorie der Neoklassik.[3]

Ähnlich oberflächlich wurde lange Zeit auch das vierte Kapitel (in der Zählung der zweiten Auflage) rezipiert. Häufig ging es fast nur um dessen dritten Abschnitt über Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft, und hier wurde nur zu oft die „Ausbeutung" betont – obwohl Marx im vierten Kapitel an keiner einzigen Stelle von Ausbeutung spricht. Die Ausbeutung (oder „Exploitation") der Arbeitskraft wird erst ganz beiläufig im 7. Kapitel erwähnt, wo gezeigt wird, dass die Mehrwertrate ein Maß für den „Exploitationsgrad" der Arbeitskraft ist. Mit einer moralischen Kritik am Kapitalismus hat die Rede von Ausbeutung nichts zu tun. Die beiläufige Erwähnung der Ausbeutung der Arbeitskraft zielt genauso wenig auf eine solche Kritik wie die Rede von der Ausbeutung der Naturgesetze (MEGA² II/5: 316; MEW 23: 407f.) oder die von der „Ausbeutung des Dampfwebstuhls" (MEGA² II/5: 352; MEW 23: 452). Noch in seinem letzten ökonomischen Manuskript, den *Randglossen zu Wagner* verwahrt sich Marx gegen die Vorstellung, seine Theorie des Mehrwerts beinhalte irgendwelche Vorstellungen von einem „Raub am Arbeiter" (MEW 19: 359f.). Die Analyse der *Ware* Arbeitskraft sollte ja gerade zeigen, dass Mehrwertbildung auch dann möglich ist, wenn die Arbeiterinnen und Arbeiter den Wert der von ihnen verkauften Ware Arbeitskraft vollständig erhalten.

Die grundlegenden Formbestimmungen des Kapitals (Maßlosigkeit, Endlosigkeit) werden im ersten Unterabschnitt des vierten Kapitels analysiert – und zwar bevor Marx auf den „Kapitalisten" zu sprechen kommt. Dieser wird nicht etwa als *Eigentümer* des Kapitals, sondern als „bewußter Träger dieses Prozesses" der Kapitalverwertung eingeführt:

> „Der *objective Inhalt jenes Prozesses* – Verwerthung des Werths – ist sein *subjektiver Zweck*, und nur soweit wachsende Aneignung des abstrakten Reichthums das allein treibende Motiv seiner Operationen, funktionirt er als *Kapitalist* oder personificirtes, mit Willen und Bewußtsein begabtes Kapital." (MEGA² II/5: 108; MEW 23: 167f.)

Dass der Kapitalist dem Kapital kategorial nachgeordnet ist, hat unmittelbar politische Konsequenzen: nicht der tatsächlich oder vermeintlich „gierige Kapitalist" ist das Problem, sondern die ökonomischen Verhältnisse, die diese Gier nach immer mehr Profit nicht bloß ermöglichen, sondern geradezu erzwingen. Nicht Kapitalistenschelte, sondern Kritik der kapitalistischen Produktionsweise folgt aus der marxschen Analyse.

Vielleicht am meisten unterschätzt wurde der zweite Unterabschnitt des vierten Kapitels. Marx setzt sich dort mit Scheinerklärungen des Mehrwerts auseinander, die zu einem bemerkenswerten Ergebnis führen:

> „Kapital kann also nicht aus der Circulation entspringen und es kann eben so wenig aus der Circulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen." (MEGA II/5: 119; MEW 23: 180).

Während häufig argumentiert wurde, dass Marx die Kapitalverwertung aus der Produktion erklärt, macht Marx hier deutlich, dass Mehrwert und Kapital zwar nicht allein durch die Zirkulation erklärt werden können, sie können aber auch nicht ohne Zirkulation erklärt werden. Reine Produktionstheorien von Wert und Mehrwert sind genauso falsch wie reine Zirkulationstheorien.

Stereotype der Marx-Kritik

Nachdem es Engels im Jahr vor seinem Tod noch gelungen war, den dritten Band des *Kapitals* herauszugeben, erschienen auch

---

1 Die Einsicht, dass „die in der Waare enthaltene Arbeit zwieschlächtig ist" (also keineswegs jede Arbeit ist zwieschlächtig) stellt Marx als zentrale eigene Erkenntnis heraus (MEGA2 II/5: 22, in der zweiten Auflage ist dann vom „Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeit" die Rede (MEW 23: 56). Als konkrete Arbeit (z.B. Tischlerarbeit) bildet Arbeit einen Gebrauchswert, als abstrakte Arbeit (Arbeit, bei der von jeder Besonderheit abstrahiert wird) bildet sie Wert.

2 Der Ausdruck geht auf die Arbeiten von Backhaus in den 1970er Jahren zurück (wieder abgedruckt in Backhaus 1997), der die marxsche Werttheorie als Kritik prämonetärer Werttheorien auffasste.

3 Vgl. dazu Heinrich (2001; 2017, Kapitel 5), eine ausführliche Darstellung diesbezüglicher werttheoretischer Debatten gibt Elbe (2008a: 30ff.).

Beiträge von „bürgerlichen" Ökonomen und Sozialwissenschaftlern, angefangen bei Eugen von Böhm-Bawerk (1896) über Joseph Alois Schumpeter (1954) bis hin zu Karl Popper (1957), die sich kritisch mit dem Kapital auseinandersetzten. Die heutige Kritik am *Kapital,* sofern sie denn überhaupt stattfindet, betet im Wesentlichen die alten Thesen nach, in der Regel ohne auf die Antworten auf diese Thesen oder die erheblich erweiterte Textgrundlage, die seit Jahren in der MEGA² bereitgestellt wird, auch nur ansatzweise einzugehen. Nach wie vor konzentriert sich die Kritik vor allem auf zwei Punkte: die marxsche „Arbeitswerttheorie" und die marxschen „Vorhersagen".

Besonders einfach mit der Kritik an der marxschen Werttheorie (von „Arbeitswerttheorie" hat Marx an keiner einzigen Stelle gesprochen) macht es sich der aus vielen deutschen TV-Talkrunden bekannte Ökonom Hans-Werner Sinn:

> „Zu Marx' größten wissenschaftlichen Fehlleistungen gehört die Arbeitswerttheorie […]. Die Behauptung, dass sich die relativen Güterpreise in der Marktwirtschaft grundsätzlich nach der in den Waren steckenden Arbeitszeit richten, ist schlichtweg falsch, denn erstens sind die Löhne nur eine von vielen Kostenkomponenten einer Firma und zweitens sind Preise grundsätzlich Knappheitspreise, die ihren Wert auch von den Präferenzen und der gegenseitigen Konkurrenz der Nachfrager herleiten. Was hat beispielsweise der Preis eines Gemäldes von Rembrandt mit dem Lohn des Meisters zu tun? Was hat der Preis des Erdöls mit dem Lohn der Arbeiter am Bohrloch zu tun? Nichts, oder so gut wie nichts." (Sinn 2017: 24)

Abgesehen davon, dass Sinn hier die Wertbestimmung durch Arbeitszeit mit der Wertbestimmung durch die Arbeitslöhne zusammenwirft – ein Unterschied, auf den nicht erst Marx, sondern bereits Ricardo im ersten Kapitel seiner *Principles* verweist, hat Marx nirgendwo die Behauptung aufgestellt, dass sich die relativen Preise in der Marktwirtschaft (also im alltäglichen Tausch) „nach der in den Waren steckenden Arbeitszeit richten". Ganz im Gegenteil: Bereits im ersten Band des *Kapitals* weist Marx in zwei Fußnoten darauf hin, dass die Wertgrößen der Waren keineswegs mit den Durchschnittspreisen der Waren im kapitalistischen Alltag identisch sind (MEGA² II/5: 119, 165; MEW 23: 180f., 234) und im dritten Band des *Kapitals* behandelt Marx das Thema dann ausführlich.

Marx-Kritiker, deren Lektüre etwas genauer ist als die von Sinn, führen daher auch regelmäßig das sogenannte Transformationsproblem als Widerlegung der Werttheorie an. Im dritten Band zeigt Marx, dass die Werte in solche Preise transformiert werden müssen, die in den verschiedenen Branchen eine annähernd gleiche Profitrate ermöglichen. Das dabei zur Illustration benutzte quantitative Transformationsverfahren ist strenggenommen falsch – was Marx selbst hervorhebt (MEW 25: 174). Welche Konsequenzen sich aus diesem falschen Transformationsverfahren ergeben, ist in der Tat seit gut 100 Jahren heftig umstritten. Eine Widerlegung der marxschen Werttheorie würde aus dem Transformationsproblem aber nur dann folgen, wenn erstens der Zweck der Werttheorie ausschließlich darin bestehen würde, die Preisverhältnisse im kapitalistischen Alltag zu erklären und wenn zweitens überhaupt keine Art von „Transformation" möglich wäre. Statt solche Fragen auch nur anzusprechen, wird aus der Existenz eines „Problems" ohne weitere Umstände auf die „Widerlegung" der Werttheorie geschlossen.[4] Das andere Stereotyp ist die Widerlegung marxscher Vorhersagen, am beliebtesten ist dabei die „Verelendungstendenz". So heißt es bei Ulrike Herrmann (2017: 19):

> „Für Kritiker ist es bis heute ein Spaß, dass Marx die totale Verarmung prognostizierte. So höhnte der Nobelpreisträger Paul Samuelson: ‚Man sehe sich die Arbeiter mit ihren Autos und Mikrowellenherden doch an – besonders verelendet sehen sie nicht aus.'"

Freundlicherweise hält Herrmann Marx zugute, dass es im 19. Jahrhundert tatsächlich viel Elend gab: „Der Durchbruch zur modernen Wohlstandsgesellschaft begann erst kurz vor Marx' Tod. Ab etwa 1880 stiegen die Reallöhne deutlich an" (ebd.). So weckt sie zwar Verständnis für die falsche Prognose, dass Marx aber eine solche Prognose unternommen hat, wird aber nicht bezweifelt. Im *Kommunistischen Manifest* von 1848 ging Marx in der Tat von einer Tendenz zur absoluten Verarmung aus – aber nicht mehr im Kapital von 1867. Zwar heißt es dort, „daß im Maße wie Kapital accumulirt, die Lage des Arbeiters, *welches immer seine Zahlung*, sich verschlechtert." (MEGA² II/5: 520; MEW 23: 675, Hervorhebung in der Erstauflage). Aber mit dieser Verschlechterung ist eben keine „totale Verarmung" anvisiert, was der Zusatz „welches immer seine Zahlung" sehr deutlich macht. Worauf es Marx ankommt, wird ein paar Sätze später formuliert:

> „Die Accumulation von Reichthum auf dem einen Pol ist also zugleich Accumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol" (ebd.).

Mit der kapitalistischen Entfesselung der Produktivkräfte wächst zwar insgesamt der Reichtum der Gesellschaft, er ist aber nicht nur höchst ungleich verteilt, die allein am Profit orientierte Produktivkraftentwicklung geht auf Kosten der Lohnabhängigen, auch wenn die Löhne steigen. Ausführlich zeigt Marx im *Kapital* wie selbst elementare Regeln zum Unfall- und Gesundheitsschutz nur gegen den erbitterten Widerstand der Kapitalisten durchgesetzt werden konnten, wie die „produktivere" Technik häufig mit einer verstärkten psychischen Belastung einhergeht. Dass aber alles, was einmal als Schutzregeln für die Lohnabhängigen erkämpft und zum Teil in staatliche Gesetze gegossen wurde, keineswegs ein für allemal gesichert ist, zeigt gerade die Entwicklung in Deutschland in den letzten Jahrzehnten. Von Pausenregelungen in den Betrieben über den Kündigungsschutz bis hin zur Ausdehnung der (in der Regel schlechter bezahlten) Leiharbeit wurden in den letzten 20 Jahren – und zwar vor allem während der Zeit der rot-grünen Bundesregierung – eine Vielzahl von Vorschriften und Gesetzen zuungunsten der Lohnabhängigen geändert, sodass deren Lebens- und Arbeitssituation zum Teil erheblich unsicherer wurde, auch wenn die Löhne nicht gefallen sind.

Was die Kaufkraft der Löhne angeht, hat Marx bereits in seiner Analyse der Produktion des relativen Mehrwerts gezeigt, dass Mehrwert und Exploitationsgrad der Arbeitskraft steigen können,

---

4 So etwa auch Ulrike Herrmann (2017: 20) in demselben Heft wie Sinn. Hier ist nicht der Platz, um das Transformationsproblem ausführlicher zu diskutieren, vgl. dazu meinen früheren PROKLA-Artikel, Heinrich (1988) sowie Heinrich (2017: 267ff.). Einen neuen, interessanten Beitrag zu dieser Diskussion lieferte Moseley (2016).

ohne dass die Kaufkraft der Löhne abnimmt. Steigt nämlich die Produktivkraft der Arbeit (z.B. durch eine verbesserte Arbeitsorganisation, vermehrte Teilung der Arbeit oder den Einsatz von Maschinerie), dann wird zur Produktion einer gegebenen Warenmenge weniger Zeit benötigt. Auch wenn die Kaufkraft des Lohnes gleich bleibt, wird bei steigender Produktivität ein immer kleinerer Teil der täglichen Arbeitszeit dafür benötigt, um den Wert des (täglichen) Lohns zu bilden, dementsprechend bleibt ein größerer Teil für die Bildung des (täglichen) Mehrwerts. Wenn man aus dem *Kapital* eine Vorhersage ableiten will, dann ist es nicht totale Verarmung, sondern wachsende Ungleichheit zwischen den Lohnabhängigen und denjenigen, die über Kapital verfügen, und diese Vorhersage ist bis heute sehr gut bestätigt.

Und ist das „Kapital" jetzt endlich fertig?

Im Vorwort des 1867 veröffentlichten ersten Bandes des *Kapitals* kündigte Marx insgesamt vier Bände an: zum *Produktionsprozess des Kapitals*, zum *Zirkulationsprozess des Kapitals*, zu den *Gestaltungen des Gesamtprozesses* und zur *Geschichte der Theorie*. Bis zu seinem Tod 1883 blieb es aber beim ersten Band. Erst Engels gab nach Marx' Tod 1885 und 1894 den zweiten und den dritten Band heraus und schließlich legte Karl Kautsky 1905-10 die *Theorien über den Mehrwert* vor, die als vierter Band des *Kapitals* galten. Es hatte zwar über 40 Jahre gedauert, doch nun schien das *Kapital* endlich vollständig vorzuliegen. Ganz so einfach ist die Geschichte aber nicht; mehrere Problemebenen wurden in den letzten Jahrzehnten deutlich.

Bereits in den Debatten der 1970er Jahre zeigte sich, dass die *Theorien über den Mehrwert* alles andere als einen Entwurf zu dem von Marx geplanten vierten Band darstellen. Dieser sollte eine Geschichte ökonomischer Theorien beinhalten, bei den T*heorien über den Mehrwert* handelt es sich aber um die Geschichte einer einzelnen Kategorie. Auch wurden die *Theorien* nicht auf der Grundlage der entfalteten marxschen Ökonomiekritik formuliert, sie stellen vielmehr einen wichtigen Schritt in der Herausbildung dieser Ökonomiekritik dar (vgl. dazu PEM 1975). In der MEGA² wurde deshalb weder ein vierter Band des *Kapitals* veröffentlicht, noch wurden die Theorien über den Mehrwert überhaupt separat präsentiert, sondern dort, wo sie hingehören, als Teil des *Manuskripts 1861-63* (MEGA² II/3).

Ein weiteres Problem ist die engelssche Edition der marxschen Texte. Nachdem zu Beginn der 1990er Jahre das marxsche Originalmanuskript zum dritten Band erschienen war (MEGA² II/4.2), zeigte sich, dass Engels ganz erheblich in den Originaltext eingegriffen hatte: Es gab eine Unmenge von Streichungen, Umstellungen, Umformulierungen und von Engels nicht ausgewiesener Einfügungen. Ein Großteil der Gliederung mitsamt Überschriften stammte von ihm. Hier zeigte die in den 1990er Jahren geführte Diskussion, dass ein Teil dieser Eingriffe nicht unerhebliche inhaltliche Konsequenzen für einzelne Aussagen hatte (vgl. ausführlich dazu Jungnickel/Vollgraf 1995). Engels wollte den unfertigen marxschen Text lesbarer machen, und ohne ihn gäbe es heute wahrscheinlich keinen zweiten und dritten *Kapital*-Band. Doch die Hochachtung vor Engels' Leistung sollte nicht dazu führen, die Differenzen unter den Teppich zu kehren.[5]

Ein anderes Problem findet sich in den marxschen Manuskripten selbst. Marx schrieb einmal, dass das „Kapital" ein „artistisches Ganzes" sei (Brief an Engels vom 31. Juli 1865, MEW 31: 132). Dass die drei „theoretischen" Bände des *Kapitals* eine sehr stark miteinander verzahnte Einheit bilden, erschließt sich allen, die die Lektüre dieser drei Bände hinter sich gebracht haben. Liest man nur den ersten Band, dann ist die Lektüre nicht nur unvollständig, sie verleitet geradezu zu Fehlschlüssen: Werte werden dann leicht als Schwankungszentren der Marktpreise missverstanden, Mehrwert wird leicht mit Profit oder Unternehmergewinn verwechselt und der kapitalistische Produktionsprozess erscheint als die einzig wirklich wichtige ökonomische Sphäre. Allerdings beruhen die drei Bände, so wie wir sie heute kennen, nämlich in der Edition von Engels, auf Manuskripten, die zu ganz unterschiedlichen Zeiten entstanden sind, und die unterschiedliche Niveaus in der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise repräsentieren.

Den 1867 erschienenen ersten Band hatte Marx für die zweite deutsche Auflage von 1872/73 erheblich überarbeitet, weitere Veränderungen berücksichtigte er für die französische Übersetzung, die zwischen 1872 und 1875 in einzelnen Heften erschien. In der von Engels 1890 herausgegebenen vierten deutschen Auflage, heute weltweit die Standardausgabe des ersten Bandes, wurden die meisten (aber nicht alle) Veränderungen der französischen Übersetzung in die zweite deutsche Auflage integriert. Diese Ausgabe repräsentiert somit den marxschen Kenntnisstand aus der ersten Hälfte der 1870er Jahre. Für die Edition des zweiten Bandes benutzte Engels Manuskripte, die zwischen 1868 und 1879 (möglicherweise sogar noch etwas später) entstanden waren. Dagegen beruht der dritte Band fast ausschließlich auf einem 1864/65 entstandenen Manuskript, er repräsentiert also den am wenigsten fortgeschrittenen Kenntnisstand von allen drei *Kapital*-Bänden.

In mehreren Bereichen weist der dritte Band erhebliche Defizite auf. Der Forschungsprozess zum Kreditwesen war noch längst nicht abgeschlossen, sodass bei der Behandlung von Kredit und Bankkapital die Darstellung in das Protokoll eines erneuten Forschungsprozesses umschlägt. Durch eine besonders intensive Umarbeitung versuchte Engels dies zu kaschieren, verdunkelte dadurch aber die Richtung, in die die marxschen Forschungen zielten. Marx betrachtete diesen Teil jedenfalls als überholt, in den 1870er Jahren plante er die völlige Neugestaltung dieses Abschnitts, wobei sich die Darstellung nicht am englischen, sondern am US-amerikanischen Kapitalismus orientieren sollte, dessen Entwicklung Marx in den 1870er Jahren genau beobachtete (vgl. das 1878 von John Swinton mit Marx geführte Interview, MEGA² I/25: 442f.).

Defizite zeigt auch die Krisentheorie. Zwar ist es eine wichtige Leistung von Marx, dass er die Wirtschaftskrisen nicht als zufällige Betriebsunfälle betrachtete, sondern sie als notwendige Folge kapitalistischer Entwicklung auffasste, doch ist die Krisentheorie keineswegs fertig. Die ausführlichsten und immer wieder diskutierten marxschen Texte dazu stammen aus den *Theorien über den Mehrwert* (1861-63) und aus dem Manuskript zum dritten Band des *Kapitals* (1864/65). Nach 1865 geht die marxsche Krisenanalyse aber weiter. Bereits die englische Krise von 1866 zeigte ein neues Gesicht, sodass Marx im März 1867 noch ein paar Bemerkungen zum „rein finanziellen Charakter" dieser Krise an völlig unpassender Stelle in das Manuskript des ersten Bandes quetschte (MEGA² II/5: 540; MEW 23: 697). Die genauere Untersuchung dieser Krise erfolgte in einem 1868 angelegten,

5 Mit ziemlicher Verspätung wurde ein solcher Versuch von Krätke (2007) unternommen. Kritisch dazu Elbe (2008b).

bislang noch unveröffentlichten Exzerptheft (vgl. dazu de Paula u.a. 2016). Die umfangreichen ebenfalls noch unveröffentlichten Exzerpthefte zu Kredit, Geldmarkt und Krisen, die 1868 und 1869 entstanden sind, waren eine Folge dieser Krisenanalyse. Damit war Marx' Beschäftigung mit Krisen und Krisentheorie aber noch längst nicht abgeschlossen. Am 10. April 1878 schrieb er an seinen russischen Freund Nikolai F. Danielson, dass er den zweiten und dritten Band nicht fertig machen könne,

> „ehe die augenblickliche industrielle Krise in England ihren Höhepunkt erreicht hat. Die Phänomene sind diesmal ganz eigenartig, sie unterscheiden sich in vieler Beziehung von früheren […]. Man muß also den gegenwärtigen Verlauf beobachten, bis die Dinge ausgereift sind, dann erst kann man sie ‚produktiv konsumieren', das heißt ‚*theoretisch*'." (MEW 34: 370f)

Marx will also die jüngste Krise nicht nur als empirische Illustration aufnehmen, ihm ist offensichtlich klar, dass seine Krisentheorie theoretisch noch gar nicht fertig ist.[6]

Das *Kapital* ist also noch längst nicht fertig. Dies gilt nicht bloß in dem banalen Sinn, dass sich der Kapitalismus weiterentwickelt und dass daher immer wieder Aktualisierungen oder Ergänzungen notwendig sind. Das *Kapital* ist bei wichtigen *theoretischen* Grundfragen, wie etwa der Kredit- oder der Krisentheorie noch unfertig. Um den marxschen Forschungsstand kennenzulernen, reicht es nicht, sich mit den verschiedenen *Kapital*-Manuskripten auseinanderzusetzen, die inzwischen vollständig in der II. Abteilung der MEGA² veröffentlicht sind. Zukünftig wird man sich wahrscheinlich immer stärker auf die Exzerpthefte beziehen, die in der IV. Abteilung veröffentlicht werden. Was alles in diesen Heften steckt, macht eine kürzlich erschienene Studie von Kohei Saito (2016) klar. Bislang konnte man dem Vorwurf, dass Marx gegenüber ökologischen Fragen blind gewesen sei, durch Verweis auf eine Reihe von Bemerkungen im Kapital entgegentreten. Marx war hier zwar nicht blind, aber es war nicht zu übersehen, dass ökologische Probleme in der Kritik der politischen Ökonomie keinen systematischen Stellenwert hatten. Durch die Auswertung von Marx' naturwissenschaftlichen Exzerpten der 1860er und 1870er Jahre konnte Saito zeigen, dass die ökologische Problematik (noch ohne diesen Begriff zu benutzen) für Marx einen immer größeren Stellenwert bekam. Bei der von Marx angestrebten Überarbeitung, nicht nur der Manuskripte für Band zwei und drei, sondern auch des ersten Bandes (vgl. Marx' Brief an Danielson vom 13. Dezember 1881, MEW 35: 246) wäre sehr wahrscheinlich auch die *systematische* Entwicklung des Widerspruchs zwischen Kapitalverwertung und dem menschlichen Stoffwechsel mit der Natur in die Darstellung eingegangen. Nach 150 Jahren ist über das *Kapital* also keineswegs schon alles gesagt worden, in manchen Bereichen fängt die Diskussion erst an.

Literatur

Backhaus, Hans-Georg (1997): Dialektik der Wertform. Freiburg/Br.

Böhm-Bawerk, Eugen v. (1896): Zum Abschluß des Marxschen Systems. In: Eberle, Friedrich (Hg.), Aspekte des Marxschen Systems, Bd. 1. Frankfurt/M 1973: 25-129.

Elbe, Ingo (2008a): Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965. Berlin.

– (2008b): Die Beharrlichkeit des ‚Engelsismus'. Bemerkungen zum „Marx-Engels Problem". In: Marx-Engels-Jahrbuch 2007. Berlin: 92-105.

Heinrich, Michael (1988): Was ist die Werttheorie noch wert? Zur neueren Debatte um das Transformationsproblem und die Marxsche Werttheorie. In: PROKLA 18(3): 15-38.

– (2001): Monetäre Werttheorie. Geld und Krise bei Marx. In: PROKLA 31(2): 151-176.

– (2016): „Capital" after MEGA: Discontinuities, Interruptions and New Beginnings. In: Crisis and Critique 3(3): 92-138.

– (2017): Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, 7. um ein Nachwort erw. Aufl., überarb. und erw. Neuaufl. Münster.

Herrmann, Ulrike (2017): Das „Kapital" und seine Bedeutung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 67(19/20): 17-22.

Hoff, Jan (2008): Karl Marx und die „ricardianischen Sozialisten". Köln.

Jevons, William Stanley (1871): The Theory of Political Economy. London.

Krätke, Michael R. (2007): Das Marx-Engels-Problem: Warum Engels das Marxsche „Kapital" nicht verfälscht hat. In: Marx-Engels Jahrbuch 2006. Berlin: 142-170.

Mandel, Ernest (1968): Marxistische Wirtschaftstheorie. Frankfurt/M.

Marshall, Alfred (1890): Principles of Economics. London.

Meek, Ronald L. (1956): Studies in the Labour Theory of Value, Second Edition. London 1975.

Menger, Carl (1871): Grundsätze der Volkswirtschaftslehre. Wien.

Mosley, Fred (2016): Money and Totality. Leiden.

PEM (Projektgruppe Entwicklung des Marxschen Systems) (1975): Der 4. Band des „Kapitals"? Westberlin.

Popper, Karl (1957): Das Elend des Historizismus. Tübingen 1965.

Ricardo, David (1817): On the Principles of Political Economy and Taxation. In: The Works and Correspondence of David Ricardo, Vol.I. Cambridge 1951.

Saito, Kohei (2016): Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus. Frankfurt/M.

Schumpeter, Joseph A. (1954): Geschichte der ökonomischen Analyse. Göttingen 1965.

Sinn, Hans-Werner (2017): Was uns Marx heute noch zu sagen hat. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 67(19/20): 23-28.

Smith, Adam (1776): An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. In: The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Vol. 2. Oxford 1976.

Sweezy, Paul M. (1942): Theorie der kapitalistischen Entwicklung. Frankfurt/M 1970.

Vollgraf, Carl-Erich; Jungnickel, Jürgen (1995): Marx in Marx' Worten? Zu Engels Edition des Hauptmanuskripts zum dritten Buch des „Kapitals". In: MEGA-Studien 1(2): 3-55.

Walras, Leon (1874): Eléments d'Economie politique pure ou Theorie de la Richesse social. Paris 1926.

Zeleny, Jindrich. (1962): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital". Berlin 1968.

6 Es fehlt hier der Platz, um auf ein anderes interessantes Thema einzugehen: Einige Manuskripte aus den späten 1860er und den 1870er Jahre legen nahe, dass Marx an dem „Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate", das er nach 1868 niemals mehr erwähnte, selbst gezweifelt hat (vgl. dazu Heinrich 2016: 126ff).

Anmerkung
Michael Heinrich hat am 16.-17. November 2019 ein Wochenendseminar zum Band 2 und 3 des *Kapital* von Karl Marx gegeben. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2019/04/14/michael-heinrich-kritik-der-politischen-oekonomie-karl-marx-das-kapital-band-2-3/

Der Aufsatz ist erstmals erschienen in: PROKLA 188, Heft 3 (September) 2017, engl. in Continental Thought & Theory, vol. 1: 4, 2018). Wir danken dem Autor und der Redaktion der *PROKLA* für die freundliche Genehmigung zum Nachdruck.

Valeria Bruschi

Marx und gesellschaftliche Naturverhältnisse. Einige Anmerkungen zur ökologischen Frage in Marx` Kritik der politischen Ökonomie

> Nur dadurch, daß man an die Stelle der conflicting dogmas die conflicting facts und die realen Gegensätze stellt, die ihren verborgnen Hintergrund bilden, kann man die politische Ökonomie in eine positive Wissenschaft verwandeln.[1]

Einleitung

Die Klimakrise ist in aller Munde. Es vergeht kein Tag, ohne dass in den Medien Politiker_innen, Aktivist_innen, Wissenschaftler_innen, Landwirt_innen, Vertreter_innen der Industrie und der Verwaltung, und auch Kulturschaffende sich dazu äußern. Diese öffentliche Aufmerksamkeit ist der Bewegung Fridays for future (fff), gestartet 2018 von der Schülerin Greta Thunberg und in diesen knappen anderthalb Jahren zur globalen Jugendbewegung herangewachsen, zuzuschreiben, die bisher auf ihren Klimastreiks Millionen von Jugendlichen und Erwachsenen auf die Straßen gebracht hat.

Die Bewegung skandalisiert seit bald zwei Jahren die Trägheit und die Widerstände von Seiten der politischen Entscheidungsträger_innen, Maßnahmen durchzusetzen, die den Anstieg der weltweiten Durchschnittstemperatur auf 1,5°C begrenzen könnten, um zu verhindern, dass ein höherer Temperaturanstieg eine Reihe von nicht kontrollierbaren und für Millionen von Menschen katastrophalen klimatischen Veränderungen hervorrufen würden.

Wie diese Maßnahmen aussehen können, da gehen die Meinungen, auch innerhalb von fff, auseinander. Ein fester Glaube, dass Klimatolog_innen und Naturwissenschaftler_innen auch in Fragen der Politik und Ökonomie Alternativen mit der gleichen Kompetenz formulieren können, wie in ihren Forschungsgebieten, kennzeichnet viele der Aktivist_innen.

Innerhalb dieser Debatten werden verschiedenste, auch sich einander widersprechende Lösungsansätze postuliert, vom Geoengeneering, beispielsweise durch Technologien zur Verdunkelung der Sonne oder zur maschinellen Absaugung von CO2 aus der Atmosphäre, bis zur Subsistenzwirtschaft, dem Pflanzen von Milliarden von Bäumen und der Einflussnahme auf die Produktion durch das eigene Konsumverhalten. Politiker_innen behaupten derweil, sich auf der Suche nach der magischen Formel zu befinden, die die CO2-Emissionen auf Null drosselt und gleichzeitig Wirtschaftswachstum verspricht. Da die Erfolgschancen dabei gering sein dürften, passiert im Moment an der politischen Front nicht viel außer Kosmetik. Und währenddessen hat weiterhin der zweite Teil der Formel Priorität.

In diesem Aufsatz möchte ich zeigen, dass die Marx'sche Analyse der kapitalistischen Wirtschaft eine Orientierung in der Diskussion dahingehend liefert, dass sie den Klimawandel als ein Resultat der zu Krisen führenden Tendenzen des Kapitalismus erkennbar macht, da Logik und Ziel kapitalistischer Produktion notwendigerweise ökologische Krisen produzieren. Eine Lösung der ökologischen Problemen unter Beibehaltung der kapitalistischen Produktionsweise ist daher nicht möglich.

Nicht nur hat sich Marx mit konkreten Fragen der Ökologie schon Mitte des 19. Jh. beschäftigt. Interessanter noch als die einzelnen Gegenstände dieses Interesses erweist sich ein Einblick in seine Arbeitsweise. Grund dafür ist, dass er den systematischen Versuch unternimmt, damals aktuelle Debatten und Forschungsergebnisse der Naturwissenschaften in die Bildung einer kritischen Gesellschaftstheorie einfließen zu lassen. Das entspricht seinem Verständnis einer materialistischen Wissenschaft, die die politische Intervention begleitet. Das kann in aktualisierter Form auch für eine gegenwärtige emanzipatorische Ökologie inspirierend sein.

Hat die Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) etwas zur Ökologie zu sagen?

Auf Marx und seine Rezeption zurückblickend haben Forscher_innen, auch Marxist_innen, lange Zeit keinen Ansatzpunkt für eine theoretische Analyse von ökologischen Fragen gesehen. Marx wurde demnach in den seit den 1960er Jahren aufgeflammten Diskussionen zur Ökologie als unbrauchbar bewertet. Ganz im Gegenteil sei seine unkritische Begeisterung für den technischen Fortschritt blind gegenüber den daraus entstehenden ökologischen Problemen, und er gehöre wegen seines Anthropozentrismus jener Denktradition an, wonach die Geschichte in der Beherrschung der fügsam gemachten Natur und ihrer Gesetze durch den Menschen gipfelt.

Seit einigen Jahrzehnten hat sich die Sicht auf Marx in dieser Hinsicht verändert. Die von Ökosozialisten wie Ted Benton, André Gorz, Michael Löwy, James O'Connor seit Ende der 80er Jahre vertretenen Positionen besagen, dass die Marx'sche Theorie zwar Grenzen bezüglich einer Auseinandersetzung mit Ökologie aufweise, aber ergänzt und somit für die Diskussion zur Umwelt fruchtbar gemacht werden könne. In letzter Zeit haben andere marxistische, an ökologischen Fragestellungen interessierte Autor_innen wie John Bellamy Foster und Paul Burkett, die primäre Rolle von Fragen zu den Naturverhältnissen in der Theorie selbst hervorgehoben. In seinem Buch *Nature, Capital and the Unfinished Critique of Political Economy* zeigt neuerdings Kohei Saito, wie Marx dem Problem des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur in seinen Reflexionen schon seit Beginn der 1840er Jahre bis ans Ende seines Lebens eine systematische Stellung einräumt. Er widerspricht damit jenen Ökosozialist_innen,

1 Marx an Engels, 10. Oktober 1868, in MEW 32, S. 181.

die meinten, ökologische Probleme würden in seinem Werk nur an einigen Stellen verstreut, nebenbei auftauchen. Bei der Rekonstruktion der Marx'schen Theorieentwicklung zu diesem Themenkomplex spielt der erstmalig in der Marx-Engels-Gesamtausgabe (im Folgenden MEGA) erscheinende handschriftliche Nachlass eine zentrale Rolle, der, wie Saito unter anderen beklagt, bisher nicht gebührend beachtet worden ist. Auch hinsichtlich der Marxschen ökologischen Theoriebildung ergibt sich heute dank der neuen Quellenlage ein vollständigeres Bild. Die Geschichte der Marx'schen Edition war bis vor kurzem sehr abenteuerlich gewesen: Viele Schriften erschienen bekanntermaßen nicht zu Marx' Zeiten, waren gar von ihm nicht für die Veröffentlichung bestimmt, wurden später jedoch entdeckt und als fertige Werke veröffentlicht und rezipiert. Die Verfügbarkeit bzw. Nichtverfügbarkeit mancher Texte ist ein wichtiges Element zum Verständnis des Aufflammens und Verlaufs einiger Debatten. Es macht Sinn, an ein paar Stellen diese Publikations- und Rezeptionsgeschichte auch für die Beantwortung der Frage nach dem Stellenwert der Ökologie für Marx zu berücksichtigen: Dem Thema des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur widmet sich Marx wie erwähnt schon Anfang der 1840er Jahre, wie aus den im Pariser Exil verfassten Heften ersichtlich wird. Ein Teil dieser Hefte ist unter dem Titel *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* 1932 erschienen, und löste Diskussionen zum theoretischen Stellenwert der Frühschriften gegenüber dem Spätwerk aus. Saito betont, dass diese Schrift, wie die anderen Hefte aus der Zeit, nie zur Veröffentlichung gedacht war, sondern den Status von Arbeitsnotizen von Marx zum eigenen Selbstverständnis besaß. Die gesamten Hefte aus der Pariser Zeit wurden im Band I/2 der MEGA² 1982 publiziert. Einige Stellen aus den bis dahin nicht veröffentlichten Heften wurden für die Leser_innen der publizierten Teile erst dann zugänglich und werfen ein neues Licht auf Marx´ Thematisierung des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur.
Hinsichtlich des 1867 erschienenen ersten Bandes vom *Kapital,* gemeinhin als Marx´ Hauptwerk angesehen, ist festzustellen, dass sein Forschungsprozess mit dieser Veröffentlichung keineswegs zu Ende war. In der Folgezeit arbeitete er an weiteren Auflagen und verfasste Manuskripte zum zweiten Band. Es kam allerdings Zeit seines Lebens nicht mehr zur Veröffentlichung der anderen zwei Bände seines Hauptwerks. Anneliese Griese, Carl-Erich Vollgraf und Saito rekonstruieren anhand einiger ab den 60er Jahren entstandenen Exzerpte und Notizen, in welche Richtung Marx' Forschung zu dieser Zeit, auch nach der Veröffentlichung vom ersten Band vom *Kapital,* weist. Wenn wir bedenken, dass fast die Hälfte der gesamten Exzerpte in den letzten 15 Jahren von Marx' Leben entstanden und viele davon naturwissenschaftlichen Themen gewidmet waren[2], kann die zentrale Rolle, die er Fragen zur Natur in seiner politischen Ökonomie einräumte, nicht geleugnet werden. Marx war allerdings nicht mehr in der Lage, diese Studien in seine Theorie einfließen zu lassen.[3]

Dieses Material zeigt, wie Marx sich durch das Studium zahlreicher Autoren systematisches Wissen zu Naturfragen aneignete, und ermöglicht fundierte Vermutungen darüber anzustellen, welche naturwissenschaftlichen Fragen und Probleme in seine politische Ökonomie möglicherweise eingeflossen wären.

Marx` Beschäftigung mit der ökologischen Frage in den 1840er Jahren: Das Verhältnis zwischen Mensch und Natur

Während der Zeit im Pariser Exil Anfang der 1840er Jahre entwickelt Marx seine Theorie der Entfremdung, die er in Notizen festhält. Ein Teil dieser Notizen werden 1932 unter dem Titel *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* veröffentlicht. Zusammengefasst hat die Entfremdung vier Ebenen: Der moderne Mensch ist vom Produkt seiner Arbeit entfremdet, das ihm nicht gehört; von seiner Tätigkeit selbst, die für ihn nicht frei ist, sondern „Zwangsarbeit", die nicht sinnstiftend ist, sondern lediglich zum eigenen physischen Überleben verrichtet werden muss; vom Gattungswesen, von der Ebene der Allgemeinheit, die die freie Arbeit besitzt, da der begrenzte Zweck seiner unfreien Tätigkeit bloß individuell bleibt; und schließlich von den anderen Menschen, da Egoismus und Konkurrenz das gesellschaftliche Leben bestimmen. Durch die Überwindung des Privateigentums kann die verlorene Einheit von Mensch und Natur wiederhergestellt werden.
Eine philosophische Interpretation der Entfremdungstheorie hat die Rezeption der „ökonomisch-philosophischen Manuskripte" gekennzeichnet und somit das Urteil über ihren Stellenwert innerhalb Marx' theoretische Entwicklung geprägt.[4] Nach Saito ist dies der Tatsache geschuldet, dass sie für die Veröffentlichung aus dem Kontext der gesamten Pariser Hefte herausgerissen wurde und somit der ökonomische Rahmen aus dem Blickfeld verloren ging.
Er weist auf andere, von der Forschung unbeachtete Stellen hin, in denen Marx die feudale Produktionsweise der kapitalistischen gegenüberstellt und verweist somit auf den ökonomischen Kontext, in den die Entfremdungstheorie eingebettet ist.[5] Ohne die feudale Welt romantisch zu verklären, hebt Marx hervor, dass trotz des unmittelbaren, politischen Abhängigkeitsverhältnisses zum Feudalherrn die Leibeigenen von ihrer Arbeit nicht entfremdet gewesen sind, weil sie frei waren den Produktionsprozess zu organisieren und einen sicheren Zugang zu den für ihre Existenz nötigen Gütern hatten. Grund dafür ist, dass sie vom Land, der objektiven und äußerlichen Bedingung ihrer Tätigkeit, nicht getrennt waren.
Erst mit dem bürgerlichen Privateigentum am Land vollzieht sich die Trennung vom Boden und somit die Entfremdung der Produzent_innen von ihrer Arbeit und deren Produkten. Diese ist Trennung von den objektiven, also natürlichen und unorganischen Bedingungen der Produktion. Der ganze Produktionsprozess wird dabei umgestaltet. Die menschliche Tätigkeit ist der unpersönlichen Herrschaft des Kapitals unterworfen, das auf

2 Vgl. Einführung MEGA² IV/26, S. 20, wo Anneliese Griese schreibt, dass ungefähr ein Drittel der Exzerpte in Marx' letzten 10 Lebensjahren entstehen. Wenn wir berücksichtigen, dass die vierte Abteilung der MEGA aus 32 Bänden besteht und 4 davon Exzerpte aus den Jahren 1868 bis 1873 enthalten, dann stimmt die Zahl. Vgl. auch Rolf Hecker, *Thematische Vielfalt und inhaltliche Konstanten in Marx' Studienmaterialien*, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge 2014/15.

3 Marx' Exzerpt- und Notizhefte werden in der vierten Abteilung der MEGA veröffentlicht. Bisher sind 15 Bände erschienen, davon 12 aus der Zeit bis Ende der 50er Jahre. Saito ist Mitherausgeber des 2019 erschienenen Bands MEGA² IV/18, in dem Exzerpt- und Notizhefte aus den Jahren 1864 bis 1869 sowie 1870 und 1872 enthalten sind. Aus der Zeit der 1870er und 80er Jahre sind bisher zwei weitere Bände erschienen, MEGA² IV/26 und 31, die im Laufe von Marx' letzten sechs Lebensjahren entstandene naturwissenschaftliche Exzerpte enthalten.

4 Für einen Überblick vgl. Saito, 1. Kapitel.

5 Vgl. MEGA² I/2, S. 230.

seine Verwertung hinstrebt. Somit wird das Verhältnis, oder wie Marx es später nennen wird, der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur unterbrochen.
In den *Grundrissen* wird Marx 1858 schreiben, dass nicht die Einheit von objektiven Arbeitsbedingungen und dem aktiven Prinzip der Arbeit erklärungsbedürftig sei, sondern wie es im Kapitalismus zu einer Trennung dieser zwei Momente durch die Durchsetzung von Kapital und Lohnarbeit gekommen sei.[6] Aufgabe der Wissenschaft ist für ihn schon in den 1840er Jahre die Untersuchung der konkreten Bedingungen eben für eine Überwindung der Trennung zwischen Arbeit und objektiven Arbeitsbedingungen.
Die moderne Entfremdung ist damit keine philosophisch zu verstehende Trennung von einer ontologischen Essenz. Die Frage, der Marx hier nachgeht, ist die ökonomische Frage nach dem Ursprung des Privateigentums. Er sieht es nicht wie die anderen Ökonomen seiner Zeit als gegeben, also ahistorisch an, sondern sucht in dem historisch sich verändernden Verhältnis der Menschen zum Land die Antwort auf das Rätsel. Sein Interesse für die politische Ökonomie ist hier schon angelegt, und die Frage der Natur hierin zentral.
In der *Deutschen Ideologie* wird Marx später von den in den Pariser Heften noch vorhandenen philosophischen Motiven in seinem Denken Abstand nehmen. Mit der Idee einer Entfremdung von einem Gattungswesen können nicht die Verhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft erklärt werden. Das Gattungswesen ist eine philosophische Abstraktion, womit die historisch konkreten sozialen Verhältnisse der Menschen nicht erfasst werden können. Umgekehrt wird erst durch das Studium der materiellen Lebensbedingungen der Menschen begreiflich, warum sie solche abstrakten, sei es philosophischen, sei es religiösen Vorstellungen von einer in der Realität mangelnden Einheit entwickeln, und nur durch die praktische Veränderung jener Lebensbedingungen können diese Vorstellungen überwunden werden.
Natur, verstanden als „physische Beschaffenheit der Menschen selbst [und als] von den Menschen vorgefundene Naturbedingungen, die geologischen, orohydrographischen, klimatischen, geologischen und andern Verhältnisse"[7], ist die erste Voraussetzung aller menschlichen Geschichte. Bedingung jeder Gesellschaft ist, dass die Menschen ihr physisches Leben reproduzieren. Dafür verhalten sie sich zur Natur und verändern sie dabei, sie treten in Verhältnis zur äußeren Natur und modifizieren sie durch Arbeit, um die zu ihrer Reproduktion nötigen Güter herzustellen. Die konkrete Art und Weise, wie sie dies tun, verändert sich im Laufe der Geschichte und ist Gegenstand der Geschichtswissenschaft. Die konkrete Praxis der Menschen in ihrem vielfältigen Verhältnis zur Außenwelt wird nun als grundlegend betrachtet, in dessen wissenschaftliche Analyse spezifische Kenntnisse über die materielle Welt herangezogen und die für jede historische Epoche spezifischen Charakteristika bestimmt werden müssen. Die Entfremdung kennzeichnet die Form des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur in der modernen Gesellschaft.

Malthus und Ricardo

Während sich Marx vom philosophischen Überbleibsel seines Denkens trennt, führt er gleichzeitig seine naturwissenschaftlichen Studien fort, wie wir aus den Exzerptheften aus den ersten Jahren seines Londoner Exils nachvollziehen können.[8] Anfang der 1850er Jahre, in den sogenannten Londoner Heften, beschäftigt ihn die Frage der Bodenfruchtbarkeit. Die dazu geführten ökonomischen Diskussionen der Zeit sind maßgeblich vom Bevölkerungsgesetz von Malthus[9] und dem Gesetz des abnehmenden Bodenertrags von Ricardo geprägt.
Thomas Robert Malthus vertrat zwischen dem 18. Jh. und dem 19. Jh. die Idee, dass die Landwirtschaft die Nachfrage einer zunehmenden Bevölkerung nicht befriedigen könne, da diese schneller wächst als die Lebensmittelerzeugung. Die aus dem Populationswachstum entstehende Tendenz, mehr zu produzieren, habe darüber hinaus verheerende Wirkungen auf die Verfügbarkeit von Ressourcen. Konservativen Kreisen wurde mit dem Gesetz eine Waffe gegen politische Interventionen zur Verbesserung der Lebensverhältnisse der armen Bevölkerung in die Hand gelegt, da diese für einen weiteren Bevölkerungszuwachs günstige Bedingungen schaffen und ihn daher in letzter Instanz zusätzlich verstärken würden; sinnvoller seien hingegen jene demographischen Politiken, die die Geburtenrate bremsen würden.
Marx hält nichts von Malthus' Bevölkerungstheorie und wird sie auch im Kapital an vielen Stellen mit verschiedenen Argumenten widerlegen. Ricardo hat er hingegen intensiv und wiederholt gelesen, unter anderem seine Theorie der Grundrente. Gleichzeitig sieht er darin auch Probleme und Grenzen. Das gilt zudem für das von Ricardo postulierte „Gesetz des abnehmenden Bodenertrages", wonach die Bodenproduktivität historisch in allen Gesellschaften eine abnehmende Tendenz aufweise. Infolge wachsender Bevölkerung seien die Produzenten gezwungen, immer schlechtere Böden zu bebauen, um die Lieferung von Lebensmitteln zu gewährleisten: Dies habe eine Tendenz zur Erhöhung der Getreidepreise zur Folge, in deren Konsequenz es zu Lohnsteigerungen, damit einhergehenden schrumpfenden Profiten und schließlich der Stagnation der Produktion käme.[10]
Bezüglich der Befriedigung einer wachsenden Nachfrage seitens einer zunehmenden Bevölkerung als auch der Industrie wurde das Gesetz des abnehmenden Bodenertrages im Zusammenhang mit Malthus' Bevölkerungsgesetz diskutiert.
Diese Gesetze sind nach Marx nicht als ewig und unveränderlich zu betrachten, sondern können historische Modifizierungen erfahren. Um dies zu postulieren, vertieft er sich in eine Reihe von ökonomischen Werken. Aber nicht nur: Aus den Exzerpten geht hervor, dass er sich mit den Ergebnissen der empirischen Forschung in verschiedenen Disziplinen auseinandersetzt (Geologie, Mineralogie, Biologie, Chemie, Agronomie), um eine wis-

6 Vgl. *Grundrisse*, S. 389.

7 MEW 3, S. 21.

8 Anneliese Griese spricht von vier Phasen, in denen Marx sich intensiv mit dem Studium der Naturwissenschaften beschäftigt: in Brüssel vom September 1846 bis Dezember 1847, als er die Weltwirtschaftsgeschichte von Gustav von Gülich liest; zwischen 1850 und 1853 in London, als er Exzerpte zu unter anderem dem Thema der Bodenfruchtbarkeit verfasst; in der zweiten Hälfte der 60er Jahre, als er Darwin liest und agronomische, geologische, klimatologische Debatten verfolgt; und in den 70er Jahren, als seine Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften systematisch wird. In der letzten Phase beschäftigt er sich mit Physiologie der Pflanzen und Tiere und vom Menschen, Paläontologie, organischer und anorganischer Chemie, Agrikulturchemie, Mineralogie. Vgl. Einführung MEGA² IV/26, S. 700f.

9 Vgl Saito, S. 193f.

10 Vgl. Einführung MEGA² IV/18, S. 853.

senschaftlich gestützte Theorie der Grundrente zu formulieren.[11] Marx hält Möglichkeiten der Produktivitätssteigerung in der Landwirtschaft für möglich und stützt sich dabei auf die Theorien verschiedener Naturwissenschaftler wie Justus von Liebig, des Geologen James Finlay Weir Johnson, James Anderson, der eine erste Formulierung der Differentialrente geliefert hatte, des englischen Agronomen John Morton und vieler anderer.

Eine besondere Rolle spielt Justus von Liebig, der als der wichtigste deutsche Chemiker im 19. Jh. erachtet wird und auf dem Gebiet der Landwirtschaft forschte. In seinem Werk *Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie* verweist er auf die zentrale Rolle von anorganischen Nährstoffen im Boden für das Pflanzenwachstum und befürwortet die Anwendung der modernen Mineraldüngung für die Steigerung des Bodenertrages. In Liebigs Werk findet Marx eine empirische Untersuchung der Bodenfruchtbarkeit, die der Ricardo-Schule fehlt. Liebigs Forschung zur Rolle der industriell produzierten chemischen Düngung begründet die Hoffnung weiterer Produktivitätssteigerung für die moderne Landwirtschaft.[12] Die von der modernen Landwirtschaft verursachte Abnahme der Bodenfruchtbarkeit ist ein Spezifikum der kapitalistischen Produktionsweise, was die Ricardianer nicht erkannt haben, und die Naturwissenschaften genauer untersuchen.

Der Begriff des Stoffwechsels

Durch die Auseinandersetzung mit der Diskussion über die Bodenfruchtbarkeit bekommt Marx‘ Reflexion wichtige Impulse. Besonders interessant ist die Übernahme der Kategorie des Stoffwechsels.

Liebig verwendet den Begriff, womit der kontinuierliche Prozess des Austauschs von alten und neuen Verbindungen durch Aufnahme, Umwandlung und Ausscheidung gemeint ist, der lebendige Organismen kennzeichnet. Schon in der ersten Hälfte des 19. Jh. haben ihn andere Wissenschaftler benutzt, durch die breite Rezeption von Liebigs chemischen Studien wird er auch in den Bereich der Gesellschaftswissenschaften übertragen.[13] Marx nutzte ihn schon in den 1850er Jahren, ohne dabei in einen flachen Reduktionismus sozialer Dynamiken auf physiologische Prozesse zu verfallen, was er damals anderen materialistische Autoren vorgeworfen hatte. Im *Kapital* begegnen wir ihm an mehreren Stellen. Im 5. Kapitel analysiert Marx den Arbeitsprozess:

> Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch einen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff ein einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur.[14]

Der Arbeitsprozess ist ein Prozess zwischen Mensch und Natur. Auf zwei Aspekte weist Marx hin: Durch Arbeit wird die Natur so verändert, dass daraus nötige Gebrauchswerte für die Reproduktion der Menschen entstehen, sei es in Form von für die Reproduktion nötigen Produkten, sei es in Form von zur Herstellung von anderen Gebrauchswerten nötigen Arbeitsmitteln. Durch die Arbeit ändert der Mensch gleichzeitig seine menschliche Natur.

Die äußerliche Natur stellt ihm das Material und das Umfeld zur Verfügung, das durch Arbeit nur verändert werden kann. In diesem Sinne ist das Verhältnis zwischen Mensch und Natur durch Arbeit vermittelt. Dieses Verhältnis ist einerseits transhistorisch, weil für die menschliche Reproduktion in jeder Gesellschaft grundlegend, und andererseits historisch spezifisch, weil die Art und Weise, wie die Produktion organisiert ist, in den verschiedenen Epochen verschiedene Formen angenommen hat. Die der kapitalistischen Produktionsweise spezifischen Formen sind der Gegenstand der materialistischen Wissenschaft. Aber nicht ausschließlich: Um ein Verständnis des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur im Kapitalismus zu gewinnen, ist neben der Untersuchung der sozialen Formen auch die der materiellen Seiten dieses Verhältnisses nötig. Naturwissenschaftliche Forschung über bspw. Agronomie, chemische und physische Eigenschaften sowohl der Rohstoffe als auch der Produkte und der in der Produktion verwendeten Hilfsstoffe, klimatische und geologische Bedingungen des Arbeitsprozesses, ökonomische Geographie und Geschichte, um nur einige der Bereiche zu nennen, deren Debatten Marx folgt, ist für eine materialistische Wissenschaft ebenso unerlässlich. Es geht nicht darum, ein bürgerliches Bildungsideal zu erfüllen, sondern um die Berücksichtigung der „von den Menschen vorgefundenen Naturbedingungen, [der] geologischen, oro-hydrographischen, klimatischen & andern Verhältnisse“[15], die Voraussetzung jeder Produktion sind.

Auch der Produktionsprozess kann nun als ein Prozess des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur verstanden werden. Um sich zu reproduzieren, gewinnen die Menschen aus ihrem Umfeld Rohmaterialien, verarbeiten sie und geben die Abfälle aus dem Produktionsprozess der Natur zurück. Der Stoffwechselprozess ist aber im Kapitalismus aufgrund der spezifischen ökonomischen Formen, die ihn kennzeichnen, gestört. Die Arbeit im Kapitalismus ist private Arbeit, die mit dem Ziel der Produktion eines Warenwerts verausgabt wird, der auf dem Markt gekauft wird. Der Vorrang der Wertform gegenüber der konkreten Form der Arbeitsprodukte wirkt sich auf vielfache Weise auch auf die materiellen Seiten der Produktion aus:

Eine riesige Masse an Produkten wird hergestellt, weil viele Kapitalien unabhängig voneinander, d.h. unter anderem in Unkenntnis dessen, was die Konkurrenten machen, produzieren. Ziel des individuellen Kapitalisten ist, so viel wie möglich aus der eigenen Produktion zu Ungunsten der Konkurrenz zu verkaufen. Wenn also für einige Kapitalisten das Geschäft gut läuft, sind andere auf ihren Warenmassen sitzen geblieben. Aus der Produktion geht eine Warenmasse hervor, die größer als die zahlungskräftige Nachfrage der Gesellschaft ist: Waren bleiben ungenutzt, die Arbeit zu ihrer Herstellung wurde vergeblich verrichtet und die für die Produktion der überschüssigen Warenmasse verwendeten Naturressourcen wie Roh- und Brennstoffe verschwendet. Spezifisch kapitalistisch ist, dass die Produktion von Gebrauchswerten

11 Vgl. Einführung MEGA² IV/9.

12 Vgl. Einführung MEGA² IV/18, S. 847, und Vollgraft, Carl-Erich, *Marx über die sukzessive Untergrabung des Stoffwechsels der Gesellschaft bei entfalteter kapitalistischer Massenproduktion*, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge 2014-15.

13 Vgl. Einführung MEGA² IV/18, S. 855.

14 MEW 23, S. 192.

15 *Deutsche Ideologie*, MEGA² I/5. S. 8.

bloßes Mittel zum Zweck ist: Ziel der Produktion ist, dass die Güter auf den Markt gegen Geld getauscht werden, so dass Geldvermehrung stattfindet, welcher als solcher keine Grenzen inhärent sind. Dass es sich hier um eine Verkehrung handelt, bringt Marx so auf den Punkt:

> Indes ist klar, daß, wenn in einer ökonomischen Gesellschaftsformation nicht der Tauschwert, sondern der Gebrauchswert des Produkts vorwiegt, die Mehrarbeit durch einen engern oder weitern Kreis von Bedürfnissen beschränkt ist, aber kein schrankenloses Bedürfnis nach Mehrarbeit aus dem Charakter der Produktion selbst entspringt.[16]

Um bei der Figur des Stoffwechsels zu bleiben, werden durch eine Produktionsweise, die sich nicht nach den Bedürfnissen richtet, sondern dem Wert, aus der Natur riesige Mengen an Ressourcen entnommen, unbeachtet der Bewahrung der für künftige Produktionszyklen unentbehrlichen natürlichen Bedingungen.
Den schrankenlosen Drang zur Verwertung des Kapitals behandelt Marx an unterschiedlichen Stellen in seinem Hauptwerk. Wenn die Arbeiter_innen so stark sind, dass sie Lohnerhöhungen und verbesserte Arbeitsbedingungen einfordern können, kann das für das Kapital eine Verminderung der Profite zur Folge haben. Ist dies der Fall, kann es für das Kapital günstiger sein, in Maschinen zu investieren, die produktiver sind und somit Arbeitskräfte überflüssig machen. Die Freisetzung von Arbeiter_innen schwächt ihre Machtposition einerseits, andererseits hat das Kapital die Produktivität erhöht. In diesem Fall wird Produktivitätssteigerung vom Kapital als Waffe gegen die Arbeit eingesetzt.[17]
Die Tendenz zur Produktivkraftentwicklung kommt von dem Druck der Konkurrenz, deren Folgen oben kurz erwähnt wurden. Die unabhängig voneinander produzierenden Kapitalisten können sich auf dem Markt behaupten, wenn ihre Waren günstiger produziert werden als die der anderen. Dies ist der Fall, wenn die Produktivität steigt, d.h. in der selben Zeit mehr Waren produziert werden. Die Waren von individuell produktiveren Kapitalien können somit gar mit Gewinn billiger verkauft werden, bis sich die neue Technik gesamtgesellschaftlich durchgesetzt hat.[18] Mit der Produktivkraftentwicklung geht nach Marx eine Tendenz zum Fall der Profitrate, d. h. des Verhältnisses zwischen Profiten und Investitionen, einher. Das Verhältnis zwischen Produktionsmitteln und lebendiger Arbeit verschiebt sich bei zunehmender Maschinisierung zugunsten der ersten. Die Maschinen schaffen allerdings im Gegensatz zur lebendigen Arbeit keinen neuen Wert und somit keinen Mehrwert. Die Profite steigen folglich nicht im gleichen Verhältnis wie das investierte Kapital. Die Profite können jedoch bei Ausdehnung der Investitionen absolut steigen: Dies ist der Fall einer sinkenden Profitrate bei zunehmender absoluter Größe der Profite. Dies erfordert Expansion von Investitionen und Produktion: Für die Verwertung wird es notwendig, dass mehr Waren in absoluten Zahlen produziert und verkauft werden. Dies wird erreicht auf vielfacher Weise, bspw. durch Erschließung neuer Märkte in neuen Regionen, neuer Produktionsbereiche mit neuen Warenarten, Kommodifizierung von bisher nicht kapitalistisch funktionierenden Bereichen wie im Fall von Dienstleistungen, Verbilligung von Transportkosten, neue Techniken der Verteilung. Zusammenfassend kann man sagen, dass Wachstum das System am Leben hält. Die Grenzenlosigkeit der Geldvermehrung ist keineswegs als moralische Kategorie gemeint. Dabei handelt es sich nicht um gierige Produzenten, die, statt das Leben am Strand zu genießen, nachdem sie eine für ihren Wohlstand ausreichende Summe angehäuft haben, es mit der Geldmacherei einfach nicht sein lassen können. Das Handeln der Personen gehorcht einer Logik, die dem System entspringt und der man sich anpasst, weil man nach den Regeln spielen muss, wenn man nicht „weg vom Fenster" sein will. Diese Logik führt zu einem Riss im Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur.

Die 1860er Jahre und später

Ende der 1850er Jahre hat Marx mit den *Grundrissen* und *Zur Kritik der politischen Ökonomie* angefangen, seinem Plan einer Abhandlung zur kapitalistischen Produktionsweise Form zu geben. Anfang der 1860er Jahre entstehen einige Manuskripte zu den Themen des dritten Bandes des *Kapital*, unter anderem zur Grundrente. Marx liest erneut Liebigs Werk, diesmal in der 7. Auflage, in dessen Einleitung der Chemiker seinen Optimismus bezüglich der Produktivitätssteigerung in der Landwirtschaft anhand seines „Gesetzes des Ersatzes" relativiert. Das Gesetz formuliert die Notwendigkeit in einer rationalen Landwirtschaft dem Boden alle Nährstoffe zurückzuführen, die ihm durch Pflanzenwachstum und Ernte entzogen werden. Die moderne Landwirtschaft leiste das aber nicht, weshalb Liebig sie kritisch als „Raubwirthschaft" bezeichnet. Im Raubbau an der Erde sieht er die Ursache künftiger gesellschaftlicher Konflikte und eine Bedrohung für die Zivilisation.[19]
Der Stoffwechsel werde dadurch gestört, dass Ressourcen maßlos vom Produktionsprozess eingesaugt werden, die Rückgabe aber nicht erfolge. Marx exzerpiert in dieser Zeit erneut den Geologen Johnston, und wie bei Liebig findet er hier Ausführungen über das aus dem Gleichgewicht geratene Verhältnis von Stadt- und Landbevölkerung infolge der industriellen Revolution. Die auf verlassenen Landstrichen betriebene Landwirtschaft ernährt eine wachsende Stadtpopulation, aber während früher die Düngung durch die Präsenz von Menschen auf dem Land gewährleistet war, werden das Produkt und somit die Nährstoffe der Erde wegtransportiert und die Abfälle verschmutzen die Flüsse, statt als Nahrung für die Erde zu fungieren.[20]

> Mit dem stets wachsenden Übergewicht der städtischen Bevölkerung, die sie in großen Zentren zusammenhäuft, häuft die kapitalistische Produktion einerseits die geschichtliche Bewegungskraft der Gesellschaft, stört sie andererseits den Stoffwechsel zwischen Mensch und Erde, d. h. die Rückkehr der vom Menschen in der Form von Nahrungs- und Kleidungsindustrie vernutzten Bodenbestandteile zum Boden, also die ewige Naturbedingung dauernder Bodenfruchtbarkeit. Sie zerstört damit zugleich die physische Gesundheit der Stadtarbeiter und das geistige Leben der Landarbeiter.[21]

---

16 MEW 23, S. 250.

17 Vgl. MEW 23, S. 459.

18 Vgl. MEW 23, S. 335ff.

19 Vgl. Saito, S. 143, und Einführung MEGA² IV/18, S. 844ff.

20 Vgl. Saito, S. 157ff.

21 MEW 23, S. 528. Marx schreibt darüber auch im Manuskript zum dritten Band vom *Kapital* von 1863-1865: "Wenn das kleine Grundeigenthum voraussetzt, daß die bei weitem überwiegende

Bei Johnston[22] und anderen findet Marx weiteres Material hinsichtlich des Raubbaus am Land in den USA, dem er früher keine Aufmerksamkeit geschenkt hatte. Durch globale Arbeitsteilung und Welthandel internationalisiert sich auch die Störung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur. Wie auch durch seine Äußerungen zu Indien und Irland wirft er einen Blick auf die globalen Produktionsverhältnisse, durch diesen werden die Kritik am kolonialen Charakter der Ausbeutung der Natur und die Forderung nach auch ökologisch gerechteren Zuständen sichtbar.[23]
Dem Thema Raubbau am Boden geht Marx jetzt bei weiteren Autoren nach. Die, wie die Exzerpthefte zeigen, von ihm aufmerksam verfolgte[24] Debatte um die Bodenerschöpfung zwischen Anhängern und Kritikern Liebigs lässt ihn erkennen, dass weiteres naturwissenschaftliches Material zu einer Darstellung der Theorie der Grundrente vonnöten ist. Marx will aber nicht auf die Vervollkommnung der Grundrententheorie im dritten Buch vom *Kapital* warten, um in die Debatte zu intervenieren. Wie oben bereits erwähnt, fügt er seine aus Liebigs Theorie gewonnenen Einsichten in die vierte Sektion des vierten Kapitels „Maschinerie und große Industrie" im ersten Band des *Kapital* ein.
Nach Saito führt die Begegnung mit dem Agronomen Carl Nikolaus Fraas, zu einem weiteren entscheidenden Entwicklungssprung bei Marx. Fraas unterrichtet in München und zu dieser Zeit hat er bereits eine originelle Kritik der *Agrochemie* Liebigs veröffentlicht. Als Physiker hat er über die Rolle von physikalischen Phänomenen wie Witterung, Klima, Überschwemmungen geforscht, die eine wesentliche Rolle für das Vorhandensein von Nährstoffen im Boden und ihre Aufnahmemöglichkeit durch die Pflanzen spielen. Er kritisiert die Auffassung, dass die chemische Düngung ohne die Berücksichtigung solcher Phänomene die Bodenfruchtbarkeit aufrechterhalten kann; vielmehr leiste sie lediglich, dass die im Boden vorhandenen Nährstoffen schneller von den Pflanzen aufgenommen werden, mit dem Ergebnis, dass die Böden schneller ausgelaugt sind. Mit seiner Alluvionstheorie entwirft er ein Modell einer Nährstoffersatzwirtschaft durch Damm- und Kanalsysteme zur Regelung der Überschwemmungen. Die Idee einer nachhaltigen Landwirtschaft durch Berücksichtigung und Einsatz von natürlichen physikalischen Phänomenen begeistert Marx, der in Fraas eine unbewusste sozialistische Tendenz insofern sieht, als dass diese Form der Landwirtschaft im auf Warenform und Lohnarbeit fußenden Kapitalismus nicht realisierbar ist.
In den bisherigen Ausführungen ist klar geworden, dass Umweltprobleme als soziale Probleme aufzufassen sind. Technologische Lösungen allein, ohne eine grundlegende Infragestellung der zugrundeliegenden ökonomischen und sozialen Verhältnisse gehen am Kern des Problem und dessen Ursache vorbei, und können es sogar verstärken[25]. Dies bestätigt für Marx besipielhaft Fraas` Kritik der Theorie der mineralische Düngung von Liebig.
Marx liest auch Fraas' Hauptwerk *Klima und Pflanzenwelt*, in dem der Agronom eine Geschichte der klimatischen Veränderungen rekonstruiert. Anhand von historischen Quellen seit der griechischen Antike stellt Fraas eine Tendenz zur Klimaerwärmung und Versteppung fest. Ursache dafür ist die für die Urbarmachung massiv betriebe Abholzung der Waldbestände der Erde. So kann auch die Geschichte des Aufblühens und Verfalls von Zivilisationen in den Gebieten des fruchtbaren Halbmonds, in Ägypten, Griechenland erklärt werden. Damit wird schließlich das Gesetz des abnehmenden Bodenertrages der Ricardianer bestätigt, aber nicht auf abstrakter ahistorischer Ebene, sondern mit einer wissenschaftlichen materialistischen Grundlage.
Marx verfolgt weiterhin die Forschung zur Holzwirtschaft, und einige Ergebnisse dieser Auseinandersetzung fließen im Manuskript II zum zweiten Band des *Kapital* ein. Im 2. Kapitel schreibt er über die Notwendigkeit für das Kapital, den Umschlag so schnell wie möglich zu machen, d.h. Produktions- und Zirkulationszeit zu verkürzen, um Kosten zu sparen und so die Naturschranken der Arbeitskraft und die Naturschranken des Produkts und seiner Herstellung zu überwinden, soweit das möglich ist. Eine nachhaltige Holzproduktion bedarf aber langer Zeitspannen, was im Widerspruch zu einer Privatwirtschaft mit ihren profitorientierten Plänen gerät. Das Streben nach kurzfristiger Rendite schließt nämlich Investitionen, die sich erst nach Jahren oder gar Jahrzehnten auszahlen, aus.[26] Das Hindernis zu nachhaltigem Wirtschaften ist die Abhängigkeit von Marktpreisen und ihren kurzfristigen Fluktuationen. In den 1860er-70er Jahren wird übrigens intensiv um Nachhaltigkeit debattiert, und fast alle Autoren halten nichts von privatwirtschaftlichen Lösungen.[27] Marx wird sich bis in die 1870er Jahre für Nachhaltigkeit und Forstwirtschaft interessieren, wie es aus seinen Notizen zu entnehmen ist.
Aufgrund des allgemeinen Charakters der kapitalistischen Produktionsweise, nach kurzfristigen Renditen zu streben, sind

Majorität der Bevölkerung ländlich und an die Stelle der gesellschaftlichen die isolirte Arbeit setzt, daher der Reichthum und die Entwicklung der Reproduction, sowohl ihrer geistigen wie materiellen Bedingungen, unter solchen Umständen ausgeschlossen ist, daher auch die Bedingungen einer rationellen Cultur, so producirt das grosse Grundeigenthum, indem es die agricole Bevölkerung auf ein beständig sinkendes Minimum reducirt und ihr eine beständig wachsende, in grossen Städten agglomerirte Industriebevölkerung entgegensetzt, Bedingungen, die einen unheilbaren Riß hervorbringen in dem Zusammenhang des gesellschaftlichen und natürlichen, durch die Naturgesetze des Bodens, vorgeschriebnen Stoffwechsels, in Folge wovon die Bodenkraft verwüstet und durch den Handel diese Verwüstung weit über die Grenzen des eignen Lands hinaus getragen wird.", und zitiert in der Fußnote zu dem Absatz Liebig, MEGA² II/4.2, S. 752-3. Dazu auch Engels: „Die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Stadt und Land ist nicht mehr und nicht minder eine Utopie als die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Kapitalisten und Lohnarbeitern. Sie wird von Tag zu Tag mehr eine praktische Forderung der industriellen wie ackerbauenden Produktion. Niemand hat sie lauter gefordert als Liebig in seinen Schriften über die Chemie des Ackerbaus, worin stets seine erste Forderung ist, daß der Mensch an den Acker das zurückgebe, was er von ihm erhält, und worin er beweist, daß nur die Existenz der Städte, namentlich der großen Städte, dies verhindert.", in Zur Wohnungsfrage, MEW 18, S. 279-280.

22 Er wird diesbezüglich exzerpiert, vgl., MEGA² II/4.3, S. 239. Generell ebd., S. 235-243.

23 Vgl. Einführung MEGA² IV/18, S. 872.

24 Für eine Auflistung der in dieser Zeit von Marx gelesenen Werken vgl. Vollgraf, S. 120ff.

25 Siehe bspw. den Aufsatz zu den erneuerbaren Energien und ihren verheerenden Auswirkungen für das Klima: https://www.versobooks.com/blogs/3797-end-the-green-delusions-industrial-scale-renewable-energy-is-fossil-fuel.

26 Vgl. MEGA² II/11, S. 203.

27 Vgl. Vollgraf, S. 116.

marktwirtschaftliche Lösungen der ökologischen Probleme nicht erfolgversprechend. Für den nachhaltigen Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur muss die Produktion so organisiert werden, dass die permanenten Lebensbedingungen der verschiedenen Menschengenerationen bewahrt werden.

> Von dem Standpunkt einer höheren ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigenthum einzelner Individuen an dem Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen wie das Privateigenthum eines Menschen auf einen andem Menschen. Selbst eine Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen sind nicht Eigenthümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre usefruitiers und haben sie als boni patres familias den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen.[28]

Dass die Entwicklung der Produktivkräfte in Form von Maschinen und wissenschaftlich konzipierten effizienteren Arbeitsabläufen und -organisation zu einer zunehmenden Nachfrage nach Roh- und Brennstoffen und somit zu einem Heißhunger nach natürlichen Ressourcen (neben dem Heißhunger nach Arbeit als Quelle vom Wert) führen, hat Marx schon früh erkannt. Die Exzerpte zeugen von ausgedehnter Lektüre auch zu diesem Thema, bis Ende der 1870er Jahre, als er 1878 John Yeats' Buch *The natural history of the raw materials of commerce* hinsichtlich der wachsenden Nachfrage nach Kohle und Rohstoffen durch Dampfmaschine und Massenproduktion exzerpiert.

Exkurs: Frühe positive Einstellung gegenüber dem technischen Fortschritt

Beispielhaft für die Marx'sche Arbeitsweise und Auseinandersetzung mit einer ganzen Reihe von Disziplinen ist, wie sich seine Position zur Entwicklung der Produktivkräfte im Laufe seiner Forschung verändert. Im *Manifest der Kommunistischen Partei* von 1848 schreibt Marx:

> Die Bourgeoisie hat das Land der Herrschaft der Stadt unterworfen. Sie hat enorme Städte geschaffen, sie hat die Zahl der städtischen Bevölkerung gegenüber der ländlichen in hohem Grade vermehrt und so einen bedeutenden Teil der Bevölkerung dem Idiotismus des Landlebens entrissen. Wie sie das Land von der Stadt, hat sie die barbarischen und halbbarbarischen Länder von den zivilisierten, die Bauernvölker von den Bourgeoisvölkern, den Orient vom Okzident abhängig gemacht. … Die Bourgeoisie hat in ihrer kaum hundertjährigen Klassenherrschaft massenhaftere und kolossalere Produktionskräfte geschaffen als alle vergangenen Generationen zusammen. Unterjochung der Naturkräfte, Maschinerie, Anwendung der Chemie auf Industrie und Ackerbau, Dampfschiffahrt, Eisenbahnen, elektrische Telegraphen, Urbarmachung ganzer Weltteile, Schiffbarmachung der Flüsse, ganze aus dem Boden hervorgestampfte Bevölkerungen - welches frühere Jahrhundert ahnte, daß solche Produktionskräfte im Schoß der gesellschaftlichen Arbeit schlummerten.[29]

Sein Urteil über die Leistungen der bürgerlichen Gesellschaft ist 1848 sehr positiv. Für unser Thema sind seine Äußerungen zur Urbanisierung an dieser Stelle relevant, die mit seiner späteren Position verglichen werden können, wie sie im *Kapital* zutage tritt. Und in den *Grundrissen* 1858 tritt dieser Optimismus noch zutage:

> So schafft das Kapital erst die bürgerliche Gesellschaft und die universelle Aneignung der Natur wie des gesellschaftlichen Zusammenhangs selbst durch die Glieder der Gesellschaft. Hence the great civilising influence of capital; seine Produktion einer Gesellschaftsstufe, gegen die alle frühren nur als lokale Entwicklungen der Menschheit und als Naturidolatrie erscheinen. Die Natur wird erst rein Gegenstand für den Menschen, rein Sache der Nützlichkeit; hört auf, als Macht für sich anerkannt zu werden; und die theoretische Erkenntnis ihrer selbständigen Gesetze erscheint selbst nur als List, um sie den menschlichen Bedürfnissen, sei es als Gegenstand des Konsums, sei es als Mittel der Produktion, zu unterwerfen. Das Kapital treibt dieser seiner Tendenz nach ebensosehr hinaus über nationale Schranken und Vorurteile wie über Naturvergötterung und überlieferte, in bestimmten Grenzen selbstgenügsam eingepfählte Befriedigung vorhandner Bedürfnisse und Reproduktion alter Lebensweise. Es ist destruktiv gegen alles dies und beständig revolutionierend, alle Schranken niederreißend, die die Entwicklung der Produktivkräfte, die Erweiterung der Bedürfnisse, die Mannigfaltigkeit der Produktion und die Exploitation und den Austausch der Natur- und Geisteskräfte hemmen.[30]

Dies ist die Rolle der Erkenntnis im Kapitalismus, die die Natur entzaubert hat und sie neu auffasst als ein Objekt, das es zu beherrschen gilt, um es den Menschen dienlich zu machen. Marx' Bewunderung schimmert hier noch durch.

Seine Haltung verändert sich in den 1860er Jahren gänzlich, wie wir an verschiedenen Stellen im *Kapital* lesen können. Am Ende des 13. Kapitels zu Maschinerie und großer Industrie im ersten Band wird seine Auffassung von Fortschritt überaus deutlich:

> Wie in der städtischen Industrie wird in der modernen Agrikultur die gesteigerte Produktivkraft und größere Flüssigmachung der Arbeit erkauft durch Verwüstung und Versiechung der Arbeitskraft selbst. Und jeder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur ist nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebene Zeitfrist zugleich ein Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. Je mehr ein Land, wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika z. B., von der großen Industrie als dem Hintergrund seiner Entwicklung ausgeht, desto rascher dieser Zerstörungsprozess. Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.[31]

Im dritter Band vom *Kapital* betrachtet er auch den Fall, dass kapitalistische „Entwicklung" keine ist, da dadurch lediglich der Raubbau an der Erde kompensiert wird, was auch nicht auf Dauer gelingen kann:

---

28 MEGA² II/4.2, S. 718.

29 MEW 4, S. 466f.

30 MEW 42, S. 323.

31 MEW 23, S. 529f.

> Es ist möglich, daß die Zunahme der gesellschaftlichen Entwicklung der Productivkraft in der Agricultur die Abnahme der Naturkraft nur compensirt oder vielleicht nicht einmal compensirt (diese Compensation kann immer nur für eine Zeit wirken.), so daß trotz der industriellen Entwicklung das Product nicht verwohlfeilert, sondern nur eine noch grössere Vertheurung desselben verhindert wird.[32]

Und an einer anderen Stelle im Manuskript zum dritten Buch vom *Kapital* schreibt Marx, dass

> die Productivkraft der Arbeit [...] an Naturbedingungen gebunden ist [und] die ganze Untersuchung, wie weit Naturbedingungen die Productivität der Arbeit unabhängig von, oft im Gegensatz zur Entwicklung der gesellschaftlichen Productivkraft, beeinflussen,[33]

auch seiner politischen Ökonomie angehört.

Schluss

Ein Einblick in Marx' Arbeitsmethode anhand seiner Notizen und Exzerpte zeigt, dass seine Reflexion aus einer breiten Sammlung von Daten aus verschiedenen empirischen Disziplinen schöpft, an denen die Theorie kontinuierlich gemessen wird. Marx entwickelt seine politische Ökonomie, indem er die Naturwissenschaften berücksichtigt. Aus dieser Wechselbeziehung nehmen auch politische Forderungen nach einer nachhaltigen Produktion konkretere Kontur an. Daran angelehnt lassen sich Grundlinien für eine materialistische Beschäftigung mit der Klimakrise und die Suche nach einem Umgang damit skizzieren. Die Idee, dass Naturwissenschaftler_innen dem Rest der Welt einen Ausweg aus seiner kritischen Lage weisen können erweist sich daran gemessen als genauso absurd wie die militante Ignoranz naturwissenschaftlicher Forschung. Technizistische Lösungsversprechen wie Vorschläge politischer Steuerung scheitern daran, dass die ökologische Krise grundlegend auf den für die kapitalistische Produktionsweise spezifischen sozialen Verhältnissen fußt, die für ihre Lösung überwunden werden müssen. Die Klimakrise macht dies sichtbar, und birgt so das Potential für den Kampf um die Veränderung unserer Art zu produzieren. Dies ist auch dringend notwendig: Saito schreibt, dass sich die Natur nicht automatisch „am System rächen" und dem Regime des Kapitals ein Ende setzen wird. Vielmehr kann das Kapital von der schonungslosen Plünderung der Natur weiterhin profitieren, bis die Umwelt so zerstört ist, dass ein großer Teil der Erde für die Menschen unbewohnbar wird.[34] Es ist an uns, uns an die Arbeit zu machen, dies zu verhindern.

Literaturverzeichnis

Dunlap, Alexander, End of the „Green" Delusions: Industrial-scale renewable energy is fossil fuel, 2018 (https://www.versobooks.com/blogs/3797-end-the-green-delusions-industrial-scale-renewable-energy-is-fossil-fuel).

Hecker, Rolf, Thematische Vielfalt und inhaltliche Konstanten in Marx' Studienmaterialien, in Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge 2014/15.

Marx, Karl, Engels, Friedrich, MEW und MEGA.

Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953.

Saito, Kohei, Nature, Capital and the Unfinished Critique of Political Economy, New York 2017 (dt.: Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus, Fankfurt a.M. 2016).

Vollgraf, Carl-Erich, Marx über die sukzessive Untergrabung des Stoffwechsels der Gesellschaft bei entfalteter kapitalistischer Massenproduktion, in Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge 2014-15.

Anmerkung

Valeria Bruschi hat am 17.-18. November 2018 zusammen mit Antonella Muzzupappa ein Wochenendseminar zu Band 2 und 3 des *Kapital* von Karl Marx gegeben. Siehe: https://associazione.wordpress.com/2018/02/05/valeria-bruschi-antonella-muzzupappa-kritik-der-politischen-oekonomie-karl-marx-das-kapital-band-2-3/

32 MEGA² II/4.2, S. 709.

33 MEGA² II/4.2, S. 33.

34 Saito, S. 22f.

Fabian Kettner

Das Verhältnis des Theoretikers zur Bewegung – Eine Fallstudie: John Holloway

> „... es sind immer Gefängniswände, in die man die Sprüchlein seiner Hoffnung kritzelt." (Georg K. Glaser[1])

In dem Maße, wie die Bewegung der Globalisierungskritiker wuchs und mehr Aufmerksamkeit erlangte, kamen Bücher auf den Markt, die sei's von sich aus den Anspruch erhoben, sei's von anderen dazu ernannt wurden, „Manifeste" der Bewegung zu sein. Ein Manifest ist ein Sinnstiftungsangebot. Mit ihm wird versucht, ein allgemeines Bewusstsein zu artikulieren, ihm eine Form zu geben. Einer diffusen Stimmung soll ein Bewusstsein verliehen werden. Ob ein Text ein Manifest wird (wenngleich er auch als Manifest verfasst wurde), das steht vorher noch nicht fest. Verschiedene Texte treten auf dem Markt der Bewegungen gegeneinander an. Hier entscheidet sich, was zum Manifest taugt und wird, weil eine Bewegung sich in ihm wiedererkennt, weil sie in ihm sieht, was sie sein möchte und wie sie sich selber sehen will. Die Funktion der Schriften, die zu Manifesten werden, besteht weniger darin, einer Bewegung eine konsistente Theorie zu liefern, als vielmehr darin, das zu reproduzieren und zu synthetisieren, was die Bewegung ohnehin meint. Sie geben Schlagworte vor, um die herum sich eine amorphe Form politischen Bewusstseins anlagert.

Nicht alle Versuche zünden. *Empire* von Michael Hardt & Antonio Negri[2] wurde zum Manifest ausgerufen, obwohl es nicht als solches angelegt war und trotz seiner inhaltlichen wie formalen Sperrigkeit. Alex Callinicos, Professor für Politik in York und Mitglied der britischen trotzkistischen *Socialist Worker Party (SWP)*, verfasste für die no globals ein antikapitalistisches Manifest[3], das keinen Erfolg hatte; obwohl es über die no global-Entristen der deutschen Trotzkisten von Linksruck, Christine Buchholz und Oliver Nachtwey, bestens eingeführt wurde; obwohl es beim attac-Hausverlag VSA erschien; obwohl es dem gemeinsamen Nenner der no globals, dem Antiamerikanismus, schon auf dem Cover Rechnung trägt, indem „Anti-Kapitalistisches" im Coca-Cola-Schriftzug designed ist. Vielleicht ist Callinicos' Buch zu berechnet, zu sehr trotzkistischer Agitationsversuch, zu dröge in der Sprache, zu systematisch, zu wenig assoziativ. Die echte Begeisterung von Bewegungsverehrern wie John Holloway, das gemeinsame Gefühl auszudrücken, kommt offensichtlich besser an als die routinierten Versuche von Bewegungsmajorisierern, den Fluss der Bewegung in den eigenen Kanal zu leiten.

Es gibt ein generelles Problem, will man die no globals kritisieren. Ihre Theorie, sei sie explizit formuliert, sei sie aus ihren politischen Aktionen gefolgert, macht ratlos. Wo soll man anfangen? Soll man ihre Broschüren und Bücher lesen, in denen doch immer nur dasselbe steht? Was dort steht, das lesen sie selber nicht. Was sie brauchen, das sind Schlagworte und Symbole, mit denen sie ihr Unbehagen zum Ressentiment fortbilden. Vielleicht kann man sich über die theoretischen Versuche, die eine relativ große Sympathie hervorrufen, dem Weltbild der no globals annähern. Vielleicht kann man mehr über sie erfahren als das wenige, worauf ihre Slogans zusammenschnurren, das Noam Chomsky, „um es einmal etwas zu vereinfachen", – aber auch nur etwas und ausnahmsweise! – so zusammenfasst: „auf der einen Seite des Konflikts [stehen] die konzentrierten Machtzentren [...]. Die andere Seite ist die allgemeine Bevölkerung auf der ganzen Welt."[4]

John Holloway wurde im Jahr 1947 in Dublin (Irland) geboren. Seit 1993 lehrt er als Professor für Politikwissenschaft am Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades der Universidad Autónoma de Puebla in Mexiko. Zunächst war er als Fachmann für die Zapatisten gefragt. Mit seinem 2002 auf Deutsch erschienen Buch *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen* renne er laut der ökopazifistisch-anarchistischen Zeitschrift *graswurzelrevolution* „bei linken Akademikerinnen und Akademikern in der Bundesrepublik offene Türen ein".[5] Auch bei anderen bewegungsnahen Zeitschriften, wie der *arranca* der Gruppe *FelS*[6], dem *iz3w*[7] oder *Das Argument*[8], ist Holloway gern gesehen, vor allem als Interviewpartner, was auch für so weit auseinanderliegende Zeitschriften wie die *junge Welt* (16.05.2002) und die *spex* (Oktober 2004) gilt. Sehr früh und am meisten wurde von ihm in der anarcho-syndikalistischen Zeitschrift *Wildcat* publiziert. Er verkehrt sowohl in der deutschen als auch in der internationalen no-globals-Szene. Im Mai 2002 war er auf dem *BUKO*-Kongress und 2003 auf der Sommerakademie von *attac*. November 2004 sprach er auf dem *Nordost-Forum* in Recife und zuletzt im Januar 2005 auf dem *Weltsozialforum* in Porto Allegre.

Wenn es stimmt, dass, wie die *graswurzelrevolution* schreibt, es nicht lange dauere, „bis der Saal kocht – überwiegend vor Begeisterung", wenn er spricht, dann sollten die Schriften Holloways Aufschluss über die geistige Verfassung der no globals geben können. Man sollte allerdings im Hinterkopf behalten, dass Holloways Thesen auf den oben genannten Kongressen teilweise Unmut hervorriefen, weil sie zu wenig konstruktiv seien.

I.) Die Theorie

Der sympathische Titel von Holloways Buch zeigt eines der positiven Elemente seiner Bemühungen an: er ist gegen den Etatismus des Parteimarxismus. Die Revolution könne nicht in der simplen Übernahme der Staatsmacht bestehen, weil der Staat kein neutrales gesellschaftliches Steuerungsinstrument sei (vgl.

1 Glaser: Geheiminis und Gewalt, 294.

2 Zur Kritik vgl. Kettner: *„Empire"* und Kettner: *Die Besessenen.*

3 Callinicos: *Ein Anti-Kapitalistisches Manifest.*

4 Chomsky: *Eine Welt ohne Krieg*, 332.

5 Nr. 283, November 2003.

6 *Für eine linke Strömung*, Berlin. *Arranca*, Heft September 2004.

7 *Informationszentrum Dritte Welt,* Freiburg i.Br. Sonderheft September 2001.

8 Hgg.v. Wolfgang Fritz und Frigga Haug, Berlin. Heft Nr. 253, Dezember 2004.

21ff., 30ff.).[9] Holloway spricht sich gegen Klassenreduktionismus aus (vgl. 57). Der Klassenwiderspruch sei ein kapitalimmanenter und die Arbeiterklasse weder Standpunkt noch Kultur, auf die man sich positiv beziehen könne, sondern etwas, das man überwinden müsse (vgl. 167). Ebenso möchte er das überwinden, was post-marxistische Theoretiker der Subversion anstelle des Klassenkonzepts setzten, verschiedene Identitätspolitiken, weil diese auf der Ebene kapitalistischer Reproduktion verblieben (vgl. 58, 121). Gegen wissenschaftlichen Sozialismus (vgl. 139ff.) und marxistische Soziologie (vgl. 155f.) setzt Holloway einen „negativen Wissenschaftsbegriff", die „Kritik der Unwahrheit der existierenden Wirklichkeit" (139). Im Gegensatz zum orthodoxen Marxismus ist für Holloway die „Negation der Unwahrheit" die einzige Wahrheit, die wir verkünden können" (119). Im Gegensatz zur marxistischen Wirtschaftstheorie weiß er, dass die Kategorien des Marxismus „nicht auf der Reproduktion, sondern auf der Zerstörung des Kapitalismus" fußen (156). Auch der starke Bezug auf Marx und Vertreter des westlichen Marxismus wie Georg Lukács, Ernst Bloch und Adorno & Horkheimer fällt positiv auf, aber damit fangen die Probleme auch schon an.

Zentral für Holloway ist der Begriff des „Fetischismus"; allein drei von elf Kapiteln sind ihm gewidmet. Holloway versammelt klassische Zitate und wiederholt altbekannte Sätze, die zur Phrase geronnen, für sich schon erklärungsbedürftig sind und es bei ihm noch mehr werden. Er synthetisiert die Marx'schen Begriffe „Entfremdung" und „Fetischismus". Beide hätten ihre Wurzeln in einem „Bruch des Tuns". Arbeitsteilung und Tausch zerrissen die Gesellschaft: sie entfremdeten die Menschen voneinander und von ihren Produkten. Diese basalen Verhältnisse entwickelten sich weiter. Wie genau, das bleibt unklar, Holloway postuliert es nur. Beispielsweise der Tausch entwickle sich, man erfährt nicht wie, „zu immer dunkleren Formen, die das Tun verbergen." Ebenso dunkel bleibt, was es heißen soll (und was nicht), dass „die Dinge herrschen" (63), dass der Wert „ein eigenständiges Leben" erlange (48) und was dies mit der „Umkehrung der Verhältnisse zwischen Menschen und Dingen, zwischen Subjekt und Objekt" (67) zu tun habe. Auch wenn Holloway folgend erzählt, dass der Fetischismus „in das Wesen unseres Seins" eindringe, „in all unsere gedanklichen Gewohnheiten, in all unsere Beziehungen zu anderen Menschen" (65), schließlich „alles durchdringe[.]" (70), dann befindet er sich in der guten Gesellschaft eines weitgehend selbstreferentiellen Diskurses im westlichen Marxismus.[10]

Eine Tendenz lässt sich aus Holloways verwirrendem Bezug auf Werttheorie und Fetischcharakter der Ware herauslesen: ein Unbehagen gegen abstrakte gesellschaftliche Formen. Dieses Unbehagen ist das Kraftfeld, das seine Kritik von Wert, Ware, Tausch und Fetisch ausrichtet.[11] Dagegen versucht er, ein Konkretes zu mobilisieren.

Den Wert bestimmt Holloway auf unterschiedliche Weise,[12] besondere Aufmerksamkeit aber widmet er der Wertantinomie. Der Gebrauchswert existiere „im und gegen den Wert" (221) „und in Rebellion gegen diese Form" (58). Diese Ansicht führt Holloway zu der revolutionären Perspektive, den Gebrauchswert gegen den Wert zu entwickeln (vgl. 222). Er möchte etwas Konkretes gegen etwas Abstraktes verteidigen. Der Gebrauchswert drohe im Wert unterzugehen, von diesem verdeckt zu werden. Er sei unter diesem aber noch da. Wert und Gebrauchswert bedingen sich aber kategorial gegenseitig. Dieser Gebrauchswertfetischismus[13] ist eine beliebte Variante des Verfahrens, eine Seite des Kapitalverhältnisses gegen eine andere auszuspielen.[14] Und dies setzt sich bei Holloway konsequent fort.

Einer der bekanntesten und beliebtesten Slogans der no globals ist „Unsere Welt ist keine Ware".[15] Was genau damit gemeint ist, das wird selten ausgeführt. Vermutlich soll zum Ausdruck gebracht werden, dass nicht alles käuflich, dass nicht alles kapitalistischen Verwertungsimperativen unterworfen werden soll – und damit für einige auch nicht mehr erhältlich. „Ware" ist bereits negativ besetzt. Bei Holloway ist die Ware „ein von uns hergestelltes Objekt, das sich aber außerhalb von uns befindet". Worin soll dann aber der Unterschied zu einem jeden anderen Produkt bestehen? Jedes Produkt befindet sich außerhalb von uns. Die Ware aber, so Holloway, nehme „ein eigenständiges Leben an, in dem ihr gesellschaftlicher Ursprung in menschlicher Arbeit ausgelöscht ist." Wieso sollte man nicht mehr wissen, dass für die Herstellung eines Gegenstandes Arbeit verrichtet werden musste? Wieso sollte „die Arbeit, die es [das Produkt] hergestellt hat, [...] vergessen" sein (62)?

Die Tatsache, dass ein Produkt „für den Austausch auf dem Markt hergestellt wurde, zerreißt den Fluss des Tuns". Ein Zusammenhang bestehe nicht mehr. Aber andererseits stiftet doch auch Tausch einen Zusammenhang. Wieso werde mit ihm „die Gesellschaftlichkeit des Tuns [...] zerbrochen und damit auch der Prozess gegenseitiger Anerkennung und gesellschaftlicher Bestätigung"? Es geht Holloway nicht um das Vorhandensein eines gesellschaftlichen Zusammenhangs, sondern darum, worüber dieser hergestellt wird. Unterm Kapitalismus „sagt dir [das Geld] nun, ob das, was du tust, gesellschaftlich nützlich ist." Die Tatsache, dass Geld übernimmt, was früher Menschen taten, ist

9 Alle Seitenzahlenangaben im Text beziehen sich auf Holloway: *Die Welt verändern.*

10 Vgl. Kettner: *Die Theorie der Verdinglichung.* Eine der wenigen gelungenen Darstellungen des Fetischismus, die die üblichen Phrasen meidet und Gedankengänge tatsächlich entwickelt, anstatt sie nur abzuspulen, vgl. Wolf: *Ware und Geld*, 205-220, vgl. ebenso Elbe: *Thesen zum Fetischcharakter.*

11 Folgerichtig setzt er abstrakte Arbeit mit entfremdeter Arbeit gleich (vgl. 213), das heißt gleichförmiger, taylorisierter, die man ohne Spaß ausübe usf. – Ich verzichte hier darauf entgegenzustellen, was sich davon bei Marx et al. findet und was nicht, inwiefern andere dem Vorschub leisteten usf.

12 Mal hat der Wert die „Rolle des (Ent-)Kopplers" zwischen Subjekt und Objekt; dann wieder fasse er „begrifflich die Trennung der Ware von der Arbeit"; dann wieder sei Wert ein Prozess, und zwar der, „in dem die Kraft der Arbeiterin der Herrschaft ihrer autonomisierten Produkte untergeordnet wird" (170). Auf der anderen Seite sei Wert keine „ökonomische Kategorie", sondern eine „Form des Kampfes" (118), denn „als eine Form, in der wir uns gegenseitig aufeinander beziehen" sei er „ein ständig umkämpftes Objekt" (109).

13 Vgl. Hafner: Gebrauchswertfetischismus.

14 Andere Varianten sind: Warenproduktion gegen Geldzirkulation, Marktwirtschaft gegen Kapitalismus, raffendes Kapital gegen schaffendes Kapital. Die eine Variante muss nicht zur anderen führen. Dass die Dichotomie von Gebrauchswert und Wert irgendwie ausstrahle und sich in konkreteren Ideologemen niederschlage, ist der Irrtum von Moishe Postone (vgl. Postone 1995; vgl. dazu Kettner: Die Theorie der Verdinglichung, 392ff.). Aber sie passen zusammen und können gut nebeneinander auftreten. Es ist dieselbe „ideologische Hohlform" (H.G. Helms), die unterschiedlich gefüllt werden kann; es ist derselbe Fehler unkritischen Denkens, der immer wieder reproduziert wird.

15 Vgl. Buchholz et al.: *Unsere Welt ist keine Ware.*

Holloway ein Übel. Denn in der Gegenwart „gibt es absolut keine direkte Verbindung zwischen dem Tun des Gebrauchenden und dem Tun des Herstellenden“ (76). So what? Wohlgemerkt geht es Holloway nicht um das Problem, dass dadurch, dass „Verkauf und Kauf auseinanderfallen können“, die „allgemeine, abstrakte Möglichkeit der Krise“ gegeben ist,[16] sondern um einen Mangel an persönlicher Beziehung. Was daran schlimm ist, das ist für Holloway offensichtlich so selbstverständlich, dass er meint, es nicht mehr benennen zu müssen. Gerade dieser Mangel an unmittelbarer persönlicher Beziehung aber ist einer der fortschrittlichen Aspekte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Herausbildung des Individuums ist für Holloway aber nichtmals ein positiver Aspekt in der Durchsetzung des Kapitalverhältnisses, sondern per se schlecht.

Bekanntlich schaffen die Verkehrsformen der bürgerlichen Gesellschaft die Form des Individuums: den empirischen einzelnen Menschen als selbstbewussten und rational handelnden Eigentümer und Verwalter seiner selbst. Im bürgerlichen Denken ist daher in der Tat „nicht die Person-als-Teil-der-Gemeinschaft, sondern das Individuum als Person mit seiner ihm eigenen, bestimmten Identität, […] Ausgangspunkt für das Denken“. Dieses Denken ist aber nach Holloway nicht in Ordnung. Das Individuum sei „von seinem Gattungssein, oder seinem Gattungsleben, getrennt“ – und das solle es nicht. Meint Holloway das, was er hier schreibt: Dass das Verbundensein respektive Nicht-Verbundensein eines Menschen mit seiner Gattung normative Grundlage für die Bewertung einer Gesellschaftsform sein kann? Dass ein Mensch seinen Platz in seiner Gattung einnehmen solle? Was die menschliche Gattung ausmacht, das ist bereits fraglich. Aber Holloway kommt von der sei's ontologischen, sei's anthropologischen, sei's zoologischen, sei's genetischen Bestimmung „Gattung“ schnell zu sozialen Kategorien, die er synonym zueinander benutzt: das Individuum stehe in der bürgerlichen Gesellschaft auch „abseits der Gemeinschaft“. Das scheint für Holloway schädlich zu sein, denn im Gegensatz zu ihm „preist [der bürgerliche Begriff von Wissenschaft] diese Distanzierung des Individuums von der Gemeinschaft als Tugend an“ (77). Was aber ist die Gemeinschaft? Und wieso soll man ihr angehören sollen?

Es gibt bei Holloway ein „Wir“. Dieses Wir hängt eng mit dem „Tun“ zusammen. Anstelle der Ontologie der Arbeit des traditionellen Marxismus[17] setzt Holloway eine Ontologie des Tuns. Das „Tun“ ist für ihn die eigentliche Basis der Gesellschaft. Es sei „immer gesellschaftlich“, und zwar insofern, als jedes Tun immer ein Tun anderer zur Voraussetzung habe. Das Tun stelle ein „Wir“ her, „bewusst[.] oder unbewusst[.]“ (40). Tun sei ursprünglich „kreative Macht“, werde aber im Kapitalismus „in ihr Gegenteil verkehrt, in instrumentelle Macht“ (41). Kreative Macht sei „vereinigend“, instrumentelle Macht hingegen „trennend“ (43). Zwar schränkt er kurz ein, Tun sei immer gesellschaftlich, aber nicht immer „kollektiv“ (weil im Kapitalverhältnis arbeitsteilig organisiert), aber dann spricht er doch wieder von einer „Gemeinschaft des Tuns“ von einem „Kollektiv von Tuenden“ (39).

Solche Widersprüche treten immer wieder auf. Einerseits existiere Kreativität nicht in einer reinen Sphäre für sich – andererseits werde kreative Arbeit auf abstrakte Arbeit „reduziert“ (213). Einerseits gebe es kein unschuldiges Subjekt, weil alle verstrickt seien – andererseits spricht Holloway von der „Unschuld unseres Tuns“, die „zu einer schuldhaften Beteiligung an der Ausübung von instrumenteller Macht“ verkehrt werde (87).

Einerseits gebe es keine heile Herkunft, keine „essenzielle, nichtentfremdete ‚Heimat' im Inneren unserer Herzen“ (108) – andererseits evoziert er sprachlich und logisch immer wieder eine solche: Wenn man im Kapitalismus „selbstgespalten“ sei (181), dann setzt dies eine heile Ausgangswelt voraus. Die Individuen würden „ihrer Menschlichkeit beraubt“ (60). Das „warme ineinander-Weben des Tuns“ werde in „unzählige kalte Atome der Existenz […] zersplittert“ (92).

Wenn Holloway weiß, dass die Arbeiterklasse in und durch das Kapital konstituiert werde, so weiß er auch, dass sie im Kapital „gefangen“ sei (110), dass die Macht der Arbeit „gefangen gehalten“ werde (209). Sind es an einer Stelle die Subalternen selbst, die ihre Unterdrückung produzierten (vgl. 15, 69, 137) – so wird an einer anderen der Tuende durch Entfremdung „zu einem Opfer“ (60), und der Arbeiterklasse werde das, was sie „erschaffen“ habe, „entrissen“ (161). Deren Gegenspieler, die Kapitalisten, sind einmal selber „den kapitalistischen Entwicklungsgesetzen unterworfen“ (85) – dann aber wieder sind sie handelnde Subjekte, finde „die Trennung zwischen Tun und Getanem […] durch die ausbeutende Klasse“ statt (69). Wenn „sich einige wenige das Tun der meisten Menschen aneignen“ (43), dann spricht Holloway von „Raub“ und „Diebstahl“ (46). Aber er kann auch ganz bildhaft werden und das kreative Tun der Arbeiterklasse als „lebendiges Blut […] für den kapitalistischen Vampir“ bezeichnen (244).

Wie können diese Widersprüche nebeneinander bestehen? Wieso bemerken sie weder der Autor noch seine Leser? Ist es einfach eine unausgegorene Theorie? Hat er nicht richtig nachgedacht? Was auch immer, diese Widersprüche helfen ihm, aus dem revolutionstheoretischen Dilemma herauszukommen, in das eine Theorie des Fetischismus einen bringe: dass kein Ausweg, keine Möglichkeit zur Veränderung bestehe, sei's weil das Bewusstsein in einem universalen Verblendungszusammenhang gefangen sei, sei's weil der Kapitalismus sich zu einem ehernen autopoietischen System geschlossen habe.

Der Ausstieg, den kontradiktorische Aussagen eröffnen, wird sprachlich präpariert. Auch Holloway beherrscht sprachliche Kniffe, die einem in schwierigen Situationen helfen und die Aufmerksamkeit des Lesers einlullen können, indem sie identifikatorisches Schwärmen beleben. Aber er ist bei Weitem nicht so virtuos wie Hardt & Negri. Seine sprachliche Bombastik bringt es bspw. nur auf den „absoluten Kampf der Massen“ (56), aber auch bei dem bleibt unklar, was das sein soll und worin er sich von einem gewöhnlichen Kampf der Massen unterscheidet.

Holloways Ton erinnert eher an den der Autonomen.[18] Wie diese die „Politik in der ersten Person“ propagierten, den politischen Subjektivismus, so pflegt er den „Diskurs in der ersten Person“ (78). Hin und wieder spricht er den Leser an: Was können wir tun? Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen. Haha! Sehr lustig (20). Das schafft Unmittelbarkeit. Auch wenn es eher peinlich und anbiedernd ist, wenn ein Professor sich rotzfrech gebärdet, so fand sein Ausspruch … Que se vayan todos! Haut bloß ab alle zusammen! Verpiss dich Kapital! Wir haben dich satt! … neben Song-Zitaten Eingang in einige Demo-Aufrufe.

16 MEW 26.2, 510.

17 Vgl. dazu kritisch bei Breuer: *Die Krise der Revolutionstheorie* und König: *Geist und Revolution.*

18 Vielleicht erklärt dies, warum Holloway bei *wildcat* so beliebt ist.

Wie die Autonomen, so baut auch Holloway Gegensatzpaare von kaltem Kapitalismus einerseits und gemeinschaftswarmer und zornheißer revolutionärer Subjektivität andererseits auf. Auch hat er eine Vorliebe für Kinder-Imagines. Der Kommunismus, das sei die „Bewegung der Intensität gegen die Abstumpfung der Gefühle" (124). Ungestüm und kindlich unschuldig-frech geht man auf die Barrikaden: „Wir greifen die Welt mit der ungebremsten, dickköpfigen Neugierde eines Dreijährigen an" (127). Sein Buch beginnt er, ganz Bloch'sch, in Unmittelbarkeit: „Im Anfang ist der Schrei. Wir schreien." Er möchte ausgehen vom „Unbehagen", von der „Verwirrung", vom „Sehnen" (10). „Wie ein Kind zu schreien, den Schrei aller strukturellen Erklärungen zu entheben" (13), das gelte es erstmal zu erreichen, bevor man sich an die theoretische Analyse macht.

In dieser stellt Holloway Plausibilität selber her, indem er in aller Textgläubigkeit Zitate abmischt wie ein Erstsemester. Er verwendet Zitate als Beweis für seine Thesen, wo sie aber nur Bebilderungen dafür sind. In der ersten Hälfte seines Buchs, die man als eher theoretischen Teil bezeichnen kann, häufen sich kausale Konjunktionen wie „darum", „also" und „damit", die in keinem Zusammenhang zum Vorhergehenden stehen,[19] die aber Folgerichtigkeit suggerieren. Die sprachlichen Kniffe sind nicht nur Zierat, sie haben direkten Zugriff auf die Theorie. Ähnlich verfährt er in seinen „wenn – dann-Sätzen":

> „Wenn die Formen gesellschaftlicher Verhältnisse [...] als Prozesse der Formung gesellschaftlicher Verhältnisse verstanden werden, dann ist klar, dass die Kategorien als offene Kategorien verstanden werden müssen. Wenn beispielsweise der Wert nicht als ökonomische Kategorie, und auch nicht als Herrschaftskategorie, sondern als Form des Kampfes verstanden wird, dann wird die tatsächliche Bedeutung der Kategorie vom Verlauf des Kampfs abhängen" (118, m.Hv.).

Dem kann nicht widersprochen werden. Wenn man Wert nicht so versteht, wie allgemein üblich, sondern so, wie Holloways Privatsprache es möchte, dann kann man die Kategorie Wert so verwenden, wie Holloway es gerne möchte. Wenn Brot nicht mehr „Brot" heißt, sondern „Holz", dann wird der nicht verhungern, der in einer Bäckerei Holz verlangt. Wenn Watte aus Gold wäre, dann würde sie schneller zu Boden fallen als ein Apfel. Der Schluss ist in sich richtig: wenn A – dann B. Aber wieso sollte man sich der Ausgangsprämisse fügen? In diese Satzform, die Folgerichtigkeit und Zwangsläufigkeit simuliert, kann man jeden Inhalt pressen. Die Binnenlogik des Satzes bleibt heil; der Satz ist richtig, aber unwahr.[20]

Geht es um die revolutionäre Perspektive, so wird aus der Uminterpretation Dekret, so wird aus der dürftigen theoretischen Herleitung Dezisionismus. „Unser Ausgangspunkt macht einen solchen Ansatz unmöglich" (39), – nämlich sowohl den Ansatz der bürgerlichen Wissenschaft als auch den der herkömmlichen Fetischismuskritik, dass Veränderung unmöglich sei. Aber wieso kann und muss man diesen Standpunkt einnehmen? Weil nicht sein kann, was nicht sein darf. „Anders kann es nicht sein" (221). „Wir müssen den Begriff des Fetischismus öffnen, um aus unserer theoretischen Sackgasse herauszukommen" (97). Wieso hat er sich dann in sie hineinbegeben? „Um mit diesem Pessimismus zu brechen", gelte es, „den Begriff des Fetischismus heute fortzuentwickeln" (107). Und wie macht man das? Man nimmt eine andere Perspektive ein. „Um über [...] die Veränderung der Welt [...] nachdenken zu können, müssen wir vom Tun ausgehen" (40), denn „aus der Perspektive des Tuns ist es offensichtlich, dass alles in Bewegung ist" (74).

Holloways „Anti-Fetischismus" betont, dass der dem Kapitalverhältnis eigentümliche Fetischismus kein fertiges System installiere, das von alleine vor sich hinlaufe wie ein Uhrwerk, sondern dass sowohl das Kapitalverhältnis als auch seine ideologischen Effekte von den Subjekten dieser Gesellschaft immer wieder konstituiert würden. Holloway hat recht, dass daraus folgt, dass dieses System immer verändert werden kann, aber er macht aus der abstrakten Möglichkeit eine unmittelbare Anwesenheit. Nicht nur die Möglichkeit, sondern die Tatsache, dass die Revolution zum Greifen nahe sei, würfelt Holloway aus dem Begriff. Da der „Fetischischisierungsprozess [...] nur in Bezug auf einen Anti-Prozess, einen Anti-Fetischisierungsprozess verstanden werden" könne (117), da der Fetischismus kritisiert werden kann, ist für Holloway auch „das gegenwärtige Dasein des Anti-Fetischismus" bewiesen (108). „Allgegenwärtige Macht bedeutet allgegenwärtigen Widerstand" (96), wo Unterdrückung ist, da sei immer auch ihr Gegenteil (vgl. 182). Allein aus der Tatsache des Schreis folge, „dass wir gegen-das-und-in-dem Kapital existieren" (109).

Aber Holloway muss sich die Revolte nicht nur begrifflich und dezisionistisch erschleichen, er meint sie auch vorfinden zu können: in den vielfältigen Formen der widerständigen Bewegung.

II.) Die Bewegung

Aber so einfach ist es damit auch nicht. Anti-Macht, die „Kultur des Widerstands" sei zwar „immer vorhanden, immer gegenwärtig", aber auch gut „versteckt[.]" (173), bis zur „Unsichtbarkeit". Die Aufforderung, „sieh jedoch genauer hin" (179), kann da schon mal nicht reichen, denn da die Kultur des Widerstands „nicht notwendigerweise offen oder bewusst widerständig" (173) ausgeübt werde, kann sie anscheinend auch denen unbekannt sein, die sie ausüben. Es muss ein wahres Geheimwissen sein. „Um die Anti-Macht sehen zu können, brauchen wir andere Begriffe" (179). Leider sagt Holloway nicht, was für welche es sind; nur, wer zu den Auguren der Anti-Macht gehört und wer nicht. Der Furz, den ein Bauer in einem äthiopischen Sprichwort ziehen lässt, während er sich vor dem vorbeiziehenden Herrn verbeugt, sei „Teil einer verborgenen Welt der Auflehnung: verborgen jedoch nur für diejenigen, die Macht ausüben und für diejenigen, die, aufgrund von Einübung oder Gewohnheit, die Scheuklappen der Macht hinnehmen" (180). Wer die Scheuklappen abwirft, dem werden nicht nur die Augen aufgetan, der wird die Anti-Macht auch noch in ihren anti-revolutionären Verpuppungen erkennen. Oft drohe, dass die Revolte kanalisiert werde. Im Nationalismus werde die Leidenschaft aufgegriffen und – der Macht ungefährlich und den Subalternen zum Nachteil - in eine andere Richtung gelenkt (vgl. 26). Auch gegenwärtig sei die Unzufriedenheit eher diffus. So könne es dazu kommen, dass man sich an NGOs beteiligt. Sicherlich, so weiß auch Holloway, ist dies kleinbürgerlich, aber Holloway weiß mehr: denn auch diesem Engagement liege die „Vorstellung eines radikalen Andersseins" zugrunde (32).

Nicht alles, was dem anspruchsvollen Betrachter bedeutungslos erscheint, sei es auch. Es gebe „subtilere Wege" des Kampfes (221) und derer weiß Holloway viele aufzuzählen:

---

19 Vgl. bspw. S. 20, 45 (Fn 22), 48, 62, 65.

20 Weitere Beispiele siehe bspw. S. 107, 138 und 159.

> „Die Auflehnung ist ein zentraler Bestandteil der Alltagserfahrung, vom Nichtgehorchen von Kindern über das Verfluchen des Weckers, der einem klarmacht, dass man aufstehen und zur Arbeit gehen sollte, über alle Formen des Krankfeierns, der Sabotage und des Vortäuschens der Arbeit bis hin zum offenen Aufstand (173); [...] den Wecker an die Wand zu schmeißen, zu spät zur ‚Arbeit' kommen, Rückenschmerzen oder andere Formen des Krankfeierns, Sabotage, Kämpfe um Pausenregelungen, um die Verkürzung des Arbeitstages, für mehr Urlaub, höhere Renten, Streiks aller Art (216); sich die Haare grün färben, Selbstmord begehen, verrückt werden, dass es so scheint, als hätte es keinerlei politische Auswirkungen"(236).

Vom unscheinbaren „Nein" im Alltag kommt Holloway über klassische internationale soziale Kämpfe[21] auch auf ein ganz modernes Phänomen zu sprechen: „Die Migration ist eine besonders wichtige und offensichtliche Form der Flucht." Laut Holloway sind Migranten Menschen, die „voller Hoffnung von dem Kapital fliehen" (216). Wenn man überall, mikrophysisch wie global, ein Brodeln des Aufständigen sieht, dann kann man auch das massenhafte Elend für seine weltanschaulichen Absichten missbrauchen. Migration ist nicht Flucht vor dem Kapital, sondern legitime zu ihm hin, um sich verwerten lassen zu können, anstatt vom Kapital links liegen gelassen zu werden und in einer afrikanischen Einöde zu verhungern.
Der reichhaltige Bezug auf die Empirie ist hier, wie immer bei den Bewegungstheoretikern, in der theoretischen Konstruktion an dieser Stelle, nur Bebilderung dessen, was man sehen will. ‚Kämpfe' werden zitiert, um Eindruck zu schinden, um Hoffnung zu machen, nie aber inhaltlich betrachtet.
Dies ist ein generelles Problem der radikalen Linken. Sie weiß genau wie Holloway regelwidriges bis renitentes Verhalten im Alltag als Bestandteil eines revolutionären Aufbegehrens einzuordnen. Man möchte aber natürlich nicht nur bei diesen Widerstandsformen bleiben. Deswegen arbeitet man daran, ‚Widersprüche aufzugreifen' und ‚zu entwickeln'.
In den Jahren 1975 bis 1984 war der Kampf gegen steigende Fahrpreise im öffentlichen Personennahverkehr eine der Kampagnen der Revolutionären Zellen (RZ). Sie zündeten Fahrkartenautomaten, Schwarzfahrerkarteien und die Autos von Kontrolleuren an. Eine Aktion sollte beim „Volk", für das man sich einzusetzen meinte, Bewusstseinsprozesse in Gang setzen. Die RZ verteilten gefälschte Fahrausweise an Privathaushalte. Dem Aufruf der Behörden, diese Karten abzugeben, sind die meisten der Beschenkten nicht gefolgt. Die RZ betrachteten dies als Erfolg:

> „Viele Arbeiter, Hausfrauen, die CDU und SPD wählen, sind mit gefälschten, von einer revolutionären illegalen Organisation verteilten Karten bewußt gefahren. Wir halten das nicht für ein Beispiel für die Möglichkeit von Stadtguerilla in der BRD, sondern für ein kleines Beispiel, wie man Widersprüche im Bewußtsein aufgreifen, es an einem Punkt gegen die bürgerliche Gesellschaft und ihre Verhaltensformen wenden und eine wirkliche Klasseneinheit herstellen kann. Unter deutschen Verhältnissen halten wir es schon für beachtlich, wenn einige zehntausend Leute etwas Illegales machen und noch mehr das unterstützen".[22]

Der Erfolg wurde darin gesehen, dass man Menschen, von denen man dies nie gedacht hätte, zu illegalem Handeln gebracht hatte. Das Hauptproblem sah man darin, dem braven Volk die Bravheit zu nehmen, ihm den Legalismus abzugewöhnen. Deswegen bewertet man in der Linken die Tatsache, dass Menschen auf die Straße gehen, grundsätzlich erstmal positiv. Wer was auch welchem Grund wofür tut, ist dabei zunächst nicht wichtig.
In den Jahren 1991/92 war die Linke verwirrt. Denn da übernahm die extreme Rechte in Hoyerswerda, Rostock und anderswo die linksradikalen „Politikformen", wie die martialische Demonstration von Gewaltbereitschaft und Randale. Der Neonazi traute sich was. Er wurde aktiv und ließ sich nichts sagen. Er wagte was: verstieß gegen Gesetze, wurde illegal. Er warf Molotowcocktails und prügelte sich mit der Polizei. Für die linksradikale Szene kam nicht nur das Problem auf, dass die Codes nicht mehr eindeutig waren. Bislang war es so, dass man sofort wusste, um welche Gruppe es sich handelt, wenn man in den Nachrichten Bilder von einer militanten Demonstration sah. Nun aber konnte ein Haus auch von Neonazis besetzt sein. Der Neonazi, das war bislang die Skinhead-Subkultur einerseits. Die biedere NPD unter Martin Mußgnug andererseits verteilte in Heimatmusik-Kleidung Aufkleber mit der Aufschrift „Ein Herz für Deutschland". Unter dem autoritären Charakter hatte man immer einen Spießer verstanden, den Angepassten – nie aber den konformistischen Rebellen, der gegen eine bestehende Ordnung rebelliert, um eine rigidere, autoritärere zu errichten, um sein Bedürfnis nach masochistischer Unterwerfung und sadistischer Machtausübung besser befriedigen zu können.[23] Der Neonazi seit 1992 tat nun all das, was bislang nur Linke getan hatten und was Linke unter „Widerstand" verstehen. Leistete der Neonazi nun auch Widerstand?
Wie geht ein Bewegungstheoretiker mit mächtigen Manifestationen des Volksbewusstseins um, die die unterstellte Tendenz zur Auflehnung dementieren? Man erklärt sie weg oder deutet sie um.
Holloway lässt zunächst Antisemitismus in Rassismus und dann beide in den allgemeinen Grundlagen rationalen Denkens aufgehen. Kapitalismus bedeute Bruch im Tun, bedeute Identitätsdenken, bedeute Definitionen. Im Prozess der Definition verberge sich „eine ganze Horrorwelt", denn „die Definition von x erschafft nicht-x als Anderes": Engländer vs. Ire, Schwarz vs. Weiß, Arier vs. Jude (79). Holloway schreibt über die kapitalistische Krise, aber die Opfer der – wenngleich imaginären – barbarischen Form der Krisenabwehr Shoah tauchen bei ihm nur als „die in den Konzentrationslagern identifizierten, klassifizierten und nummerierten Juden" (91) auf, also als Opfer rationalen Denkens.[24] „Die Krise der 30er Jahre war keine permanente

21 „Der Kampf darum, dem Kapital zu entkommen, ist offensichtlich nicht auf den Arbeitsplatz beschränkt: Kämpfe um die Gesundheits- oder Wohnraumversorgung, Kämpfe gegen Atomenergie, Versuche, antikapitalistische Formen des Lebens oder der Nahrungsmittelproduktion umzusetzen, sind alles Versuche, der Herrschaft des Werts zu entkommen" (217). Überall gebe es „eine Welt des Kampfes: die autonomen Gemeinden in Chiapas, die Studenten der UNAM, die Liverpooler Hafenarbeiter, die Welle internationaler Demonstrationen gegen die Macht des Finanzkapitals, die Kämpfe der Migrant(inn)en, die weltweiten Kämpfe der Arbeiter gegen Privatisierung" (179).

22 ID-Archiv im IISG/Amsterdam (Hg.): *Die Früchte des Zorns,* 127.

23 vgl. Fromm: *Der autoritäre Charakter,* 111ff.

24 Identitätsdenken sei eine „Form der Zersplitterung". Sie „gehört sicherlich zu den brutalsten und grausamsten Ausdrucksformen kapita-

Krise, sie wurde gelöst, indem Millionen und Abermillionen Menschen abgeschlachtet wurden“ (234). Die Krise wurde gelöst: die Systemkrise wirkte und prozessierte. Wo es um die Volksgemeinschaft des Nationalsozialismus gehen müsste, da gibt es bei Holloway nichtmal einen Faschismus der Massen; da gibt es keine handelnden Subjekte mehr, die ihre eigene Unterdrückung und die anderer aktiv konstituieren, sondern nur Resultate unpersönlicher Geschehnisse. Wie sehr die Verdinglichung, für die Holloway sich so sensibel zeigt, seine eigene Sprache bezeichnenderweise bei diesem Thema durchdrungen hat, das merkt er nicht.

Sowenig wie man in der Linken die Deutsche Revolution des Nationalsozialismus verstehen wollte, sowenig wie man in ihr eine Revolution gegen die bürgerliche Gesellschaft sehen konnte, einen Antikapitalismus auf marktwirtschaftlicher Grundlage, der der Freiheit und den Zielen der Einzelkapitalien nur dann und nur so lange Zugeständnisse machte, wie er musste,[25] sondern in der Deutschen Revolution immer nur einen Begriffspopanz zur Ablenkung revolutionärer Energien sah, die die Nazis geschickt gegen die Juden zu lenken gewusst hätten – sowenig begriff man den neuen Rechtsextremismus. Die professionellen Pädagogen und Soziologen banalisierten die Neonazis zu Modernisierungsverlierern. Sie sprachen ihnen also die ‚höheren Motive' – für die deutsche Sache sich einzusetzen – ab und stellten ein Versiegen des nationalen Engagements in Aussicht für den Fall, dass ‚perspektivlosen Jugendlichen' ein Platz an den Fleischtrögen gewährt würde. Linke Bewegungstheoretiker hingegen gaben den Mördern von Rostock, Solingen usf. höhere Weihen, indem sie deren Taten zum Protest adelten.[26] Ein akademisch bestallter Sozialfürsorger tut seinen Job, die Entschuldung ist sein staatlich bezahlter Auftrag; ein Bewegungstheoretiker hingegen macht es umsonst und aus Glauben, er ist Gesinnungstäter.

Wer damals in Anschlägen auf Flüchtlinge eine „Protestform der Subalternen“ erkannte, wie Alex Demirovic,[27] der ist heute von *Empire* angetan. Und wer inzwischen einerseits zwar sensibel für „eine zu kurz greifende Kritik [der no globals] am Kapitalismus“ ist, wie die *Bundeskoordination Internationalismus (BUKO),* andererseits aber vor allem „Widersprüche“ entdeckt, „die es zu politisieren gilt“ und „Handlungsmöglichkeiten, die sich auftun“,[28] der nimmt auch heute noch Kritikern übel, dass sie in der „rassistische[n] Mobilisierung“ seit 1990 „die Widersprüche [verdeckten], die es in diesem Prozess gab.“[29]

Kritik an sozialen Bewegungen sieht sich neben moralisierenden Denunziationen wie der „elitären Selbsterhöhung“[30] auch inhaltlichen Vorwürfen gegenüber: Die Kritik an den Bewegungen unterstelle etwas, was noch nicht entschieden sei. Sie unterstelle ausgereiften Antisemitismus o.ä., wo man tatsächlich doch nur ungeschickte oder unwissenschaftliche Beschreibungsversuche des Alltagsverstandes vorliegen habe. Eine Kritik an sozialen Bewegungen könne aber erst post festum erfolgen, erst dann, wenn eine soziale Bewegung sich tatsächlich in eine reaktionäre Richtung entwickelt habe. Alles andere sei spekulativ, respektive böswillige Unterstellung.

In der Tat weiß man nicht sicher und definitiv, wie es mit einer Bewegung weitergehen wird. Es mag durchaus sein, dass soziale Bewegungen oder einzelne ihrer Akteure sich weder weiter in die Richtung entwickeln, die der Bewegungskritiker diagnostizierte, noch dass sie dort verharren, wo sie sich gerade befinden. Darum geht es nicht. Die Kritik an sozialen Bewegungen geht aus von einem Ist-Zustand. Man macht eine Bestandsaufnahme von dem, wie eine Weltsicht artikuliert, wie eine politische Praxis begründet wird. Daran muss man sich zunächst halten, denn etwas anderes ist nicht da. Insofern ist der Bewegungskritiker ein größerer Realist als der, der die Bewegung gegen diese Kritik verteidigt. Ob ein Potenzial revolutionär ist, weiß man leider erst, nachdem dieses Potenzial sich realisiert haben wird. Der Kritiker sollte um diese Dialektik wissen; der Bewegungstheoretiker aber betreibt Ontologie. Er tut genau das, was er dem Kritiker vorwirft: er weiß es vorher schon ganz genau und besser, nur prognostiziert er ein anderes Ergebnis.

Über eine soziale Bewegung kann gesagt werden, dass ihre Weltsicht aus bestimmten Gründen unkritisch, affirmativ, antisemitisch usf. ist. Ob die Subjekte dieser Bewegung beispielsweise Antisemiten sind, das steht auf einem anderen Blatt. Solche Zuschreibungen taugen nur für moralisierende, stigmatisierende politische Praxen. Aber die Subjekte einer Bewegung müssen sich mit dem objektiven ideologischen Gehalt ihrer Weltsicht konfrontieren lassen. Es kann des Weiteren gesagt werden, wohin, aller bisherigen Erfahrung nach, solche Theorien und Bewegungen sich entwickeln. Dass dies spekulativ ist, dass Entwicklungen und Prozesse grundsätzlich offen sind, das sei zugegeben. Man kann aber mit Sicherheit sagen, dass eine Entwicklung zum Besseren sich nicht wegen, sondern trotz der Ausgangssituation einstellen würde. Nur wenn sie der Logik ihrer bisherigen Weltsicht nicht weiter folgen, dann könnte es besser werden.

Diese kritische Haltung gegenüber den sozialen Bewegungen ist zum einen weniger spekulativ als die wohlwollende Haltung der Bewegungsverteidiger, die ziemlich sicher wissen müssen, wohin das Noch-Nicht einer Bewegung tendiere. Und zum anderen ist sie bei Weitem nicht so herablassend: die Kritik nimmt die Bewegung ernst, nimmt sie beim Wort. Die konstruktive Kritik der Bewegungstheoretiker hingegen steht wohlwollend daneben und tätschelt die Schulter. Weil man eine bestehende Differenz zwischen Theoretiker und Bewegung leugnet und den Bewegten väterlich gütig manches nachsieht, um didaktisch dirigierend eingreifen zu können, sind „Herablassung und sich nicht besser Dünken [...] das Gleiche“.[31]

Zu fragen ist: Woher wissen die Bewegungsverteidiger, dass die Entwicklung einer Bewegung offen sei, wenn man – nach ihren

---

listischer Herrschaft, wie die während des vergangenen Jahrhunderts angehäuften Berge an Leichnamen bezeugen“ (116).

25 Vgl. Kaienburg: *Die Wirtschaft der SS,* 998ff.

26 „Rassismus-von-unten ist entfremdeter Protest.“ „Denkt man die Krisen und ihre Folgen hinzu, läßt sich verstehen, daß der Aufschrei der sozial getretenen Kreatur zum Haß-Schrei werden kann. Brandstiftung und Mord können verwandelte Formen des Protests sein - im Modus des entfremdeten Protests gegen Entfremdung“, ist ein verschobener Protest über Identitätsverlust (Haug: *Zur Dialektik des Antirassismus,* 33f.). Da er mitunter durchaus das Gewaltmonopol des Staates angreift, also den Souverän herausfordert, insofern also, wie W.F. Haug sagt, Herrschaft stört (stören kann), wird er zum „Widerstand“ (Leiprecht: *Auf der Suche*, 706) erklärt.

27 Demirovic: *Vom Vorurteil*, 86.

28 Brand/Habermann/Wissen: *Vom Gebrauchswert radikaler Kritik*, 44f.

29 Hierlemeyer: *Das Menschenrecht auf Krieg*, 179.

30 Seibert: *The People of Genova,* 67.

31 Adorno: *Minima Moralia*, GS 4, 27.

eigenen Aussagen – über eine Bewegung nur post festum urteilen könne? Wann ist der Punkt erreicht, an dem man Halt macht und Bilanz zieht? Und wer legt diesen Punkt fest?
Auch Holloway lässt in seiner Entschlossenheit, jedes regelwidrige bis militante Gebaren dem einen großen revolutionären Begehren zu subsumieren, nichts aus:

> „Häufig ist es ein barbarisches oder gewalttätiges Nein (Vandalismus, Hooliganismus, Terrorismus): die Entbehrungen des Kapitalismus sind so intensiv, dass sie einen Schrei-gegen hervorrufen, ein Nein, dem es fast vollständig an emanzipatorischem Potenzial mangelt, ein derart sprödes Nein, das nur das reproduziert, gegen das es anschreit."

Dies sei nicht schön und gut, aber „verständlich", denn „die gegenwärtige Entwicklung des Kapitalismus ist derart terroristisch, dass sie eine terroristische Antwort provoziert, derart antimenschlich, dass sie eine ebensolche anti-menschliche Antwort provoziert" (236). Wenn sich selbst und den Tod verherrlichende idealistische Killer unschuldige Menschen massenhaft ermorden, um eine schlimmere Gesellschaft als die bürgerliche des Konkurrenzkapitalismus zu errichten, dann sei daran der Kapitalismus schuld.
Wie weit wird Holloway in seiner Nachsicht gegenüber der Barbarei gehen? Was wird er alles durchgehen lassen? Unnötig, die Selbstmordattentate in Israel zu erwähnen: jeder weiß, dass sie aus „Verzweiflung" verübt würden: übers Ziel hinausschießend, aber begreiflich. Wo hört für Holloway das Verständnis auf? In einem Fall bezog er sofort Stellung. *Die Welt verändern, ohne die Macht* zu übernehmen hatte er vor dem Terror-Anschlägen auf die USA am 11. September 2001 geschrieben. Um keine Missverständnisse aufkommen, um keine Selbstzweifel in die Front der vorrangig Amerika hassenden no globals einsickern zu lassen, rechtfertigte er auch dieses Massaker und den Jubel darüber moralisch.[32] Für die Attentäter seien die Twin Towers keinesfalls Symbole der Freiheit und Demokratie gewesen, sondern Symbole der Macht. Er sprach dem Massaker einen pervertierten utopischen Kern zu, schließlich hätten sich die Attentäter selbst getötet, um eine bessere Welt zu schaffen. Über diese bessere Welt sagt er nichts. Dafür weiß er die Attentäter vom 11. September mit den USA gleichzusetzen, weil jene ihren Opfern gegenüber ebenso blind und gleichgültig gewesen seien wie die US-Bomber über Afghanistan; – auch wenn diese töten, um ein anderes Ziel zu erreichen und jene morden, um zu morden, und zwar möglichst viele.
Wieso sollte die Geiselnahme in einer Schule in Tschetschenien durch Islamisten nicht durch Holloway gerechtfertigt werden können? Bewegungstheoretiker wie er stellen zuerst den Freibrief zum Mord aus. Hinterher verbuchen sie die Opfer von Terrorakten, die der Abschaffung der bürgerlichen Gesellschaft dienen sollen, um einen Klerikalfaschismus zu errichten, aufs Konto des Kapitalismus, nicht ihrer barbarischen Gegner.

Literatur:

Adorno, Theodor W: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: Ders.: Gesammelte Schriften (GS) 4.
AStA der Geschwister Scholl-Universität München (Hg.): Spiel ohne Grenzen. Zu- und Gegenstand der Antiglobalisierungsbewegung. Berlin 2004.
Behrens, Diethard (Hg.): Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik. Freiburg i.Br. 1993.
Brand, Ulrich / Habermann, Friederike / Wissen, Markus: Vom Gebrauchswert radikaler Kritik. Perspektiven für eine gesellschaftsverändernde Praxis, in: BUKO 2003, 43-56.
Breuer, Stefan: Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse. Frankfurt/M 1977.
Buchholz, Christine / Karrass, Anne / Nachtwey, Oliver / Schmidt, Ingo (Hgg.): Unsere Welt ist keine Ware. Handbuch für Globalisierungskritiker. Köln 2002.
BUKO (Hg.): Bausteine für eine internationalistische Linke. Berlin – Hamburg – Göttingen 2003.
Callinicos, Alex: Ein Anti-Kapitalistisches Manifest. Hamburg 2004.
Chomsky, Noam: Eine Welt ohne Krieg, in: Buchholz et al.: Unsere Welt ist keine Ware, 332-350.
Demirovic, Alex: Vom Vorurteil zum Neorassismus. Das Objekt ‚Rassismus' in Ideologiekritik und Ideologietheorie, in: Redaktion diskus (Hg.): Die freundliche Zivilgesellschaft, 73-93.
ID-Archiv im IISG / Amsterdam (Hg.): Die Früchte des Zorns. Texte und Materialien zur Geschichte der Revolutionären Zellen und der Roten Zora. Berlin 1993.
Elbe, Ingo: Thesen zu Fetischcharakter der Ware und Austauschprozess (2005), auf: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/elbe_fetisch.shtml
Fromm, Erich: Der autoritäre Charakter, in: Ders.: Die Gesellschaft als Gegenstand der Psychoanalyse, 69-132.
Ders.: Die Gesellschaft als Gegenstand der Psychoanalyse. Frühe Schriften zur Analytischen Sozialpsychologie. Frankfurt/M 1993.
Glaser, Georg K.: Geheimnis und Gewalt. Ein Bericht. Frankfurt/M – Basel 1990.
Hafner, Kornelia: Gebrauchswertfetischismus, in: Behrens, Diethard (Hg.): Gesellschaft und Erkenntnis, 129-164
Hahn, Michael (Hg.): Nichts gegen Amerika. Linker Antiamerikanismus und seine lange Geschichte. Hamburg 2003.
Haug, Wolfgang Fritz: Zur Dialektik des Antirassismus. Erkundungen auf einem Feld voller Fallstricke, in: Das Argument Nr. 191, 34. Jahrgang 1992, 27-52.
Hierlemeyer, Joseph: Das Menschenrecht auf Krieg. Zur Kritik linker Bellizismen, in: BUKO 2003, 165-179.
Holloway, John: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen. Münster 2002.
Holloway, John / Eloína Peláez: O-sa-ma?, auf http://www.linksnetz.de/K_texte/K_hollowayosama.html
Kaienburg, Hermann: Die Wirtschaft der SS. Berlin 2003.
Kettner, Fabian: Die Theorie der Verdinglichung in der Kritik der Verdinglichung, in: Bitterolf, Markus / Maier, Dennis (Hgg.): Verdinglichung, Marxismus, Geschichte, 375-413 .
Ders.: „Empire" – Neues in der Weltordnung von Michael Hardt und Antonio Negri?, in: AStA der Geschwister Scholl-Universität München (Hg.): Spiel ohne Grenzen, 39-55.
Ders.: Die Besessenen von Gesara (unveröffentlicht) .
König, Helmut: Geist und Revolution. Studien zu Kant, Hegel und Marx. Stuttgart 1981.
Kreuzer, Mary / Vogel, Wolf-Dieter: Viva Osama! Antiyanquismus in der lateinamerikanischen Linken, in: Hahn, Michael

32 Folgend nach John Holloway & Eloína Peláez: *O-sa-ma?*. Vgl. auch Kreuzer/Vogel: *Viva Osama!*.

(Hg.): Nichts gegen Amerika, 128-140.
Leiprecht, Rudolf: Auf der Suche nach Begriffen für eine antirassistische Arbeit, in: Das Argument Nr. 195, 34. Jahrgang 1992, 703-713.
Marx, Karl: Theorien über den Mehrwert, in: MEW 26.1-26.3.
Postone, Moishe: Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch, in: Werz, Michael (Hg.): Antisemitismus und Gesellschaft, 29-43.
Redaktion diskus (Hg.): Die freundliche Zivilgesellschaft. Rassismus und Nationalismus in Deutschland. Berlin – Amsterdam 1992.
Seibert, Thomas: The People of Genova. Plädoyer für eine postavantgardistische Linke, in: BUKO 2003, 57-69.
Werz, Michael (Hg.): Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt. Frankfurt/M, 1995.
Wolf, Dieter: Ware und Geld. Der dialektische Widerspruch im „Kapital". Hamburg 1985.

Anmerkung
Fabian Kettner hat am 08. Februar 2008 zum Thema *Zur Kritik der Bewegungstheorie von Hardt/Negri und Holloway* referiert. Siehe:
https://associazione.wordpress.com/2008/08/01/zur-kritik-der-bewegungstheorie-von-hardtnegri-und-holloway/

Der Text erschien erstmals 2006 im Textarchiv der Initiative *rote ruhr uni*. Wir danken dem Autor und der *roten ruhr uni* für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

associazione delle talpe

Veranstaltungschronik 2007 – 2020

2007

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Einführung in die materialistische Staatstheorie
Wochenendseminar am 10.-11. März 2007

Udo Wolter (Berlin):
Universalistischer Rassismus, getarnt als "Islamismuskritik"?
Die aktuellen Debatten um Islamismus und der postkoloniale Antirassismus
Diskussionsveranstaltung am 15. Juni 2007

TOP Berlin:
Dabeisein ist nicht alles.
Über Globalisierungskritik, den G8-Gipfel und die Kritik daran.
Diskussionsveranstaltung am 22. Juli 2007

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Revolutionstheorie und ihre Kritik. Von Marx bis Holloway.
Diskussionsveranstaltung am 5. Oktober 2007

Lars Stubbe (Hamburg) / Marcel Stötzler (Manchester):
Die Welt verändern, ohne die Macht zu ergreifen.
Eine Einführung in Open Marxism
Diskussionsveranstaltung am 23. Oktober 2007

Martin Cüppers (Berlin):
Halbmond und Hakenkreuz –
Das "Dritte Reich", die Araber und Palästina.
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 9. November 2007

2008

Fabian Kettner (rote ruhr uni Bochum):
Zur Kritik der Bewegungstheorie von Hardt/Negri und Holloway.
Diskussionsveranstaltung am 8. Februar 2008

Daniel Kulla (Berlin):
Entschwörungstheorie – Niemand regiert die Welt.
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2008

Ingo Elbe (Bochum) / Heide Gerstenberger (Bremen) / Ingo Stützle (Berlin):
Staat und Globalisierung –
Zur Aktualität materialistischer Staatskritik.
Podiumsdiskussion und Tagesseminar am 29. Februar und 1. März 2008

Michael Heinrich (Berlin):
Reine Spekulationssache?
Eine Einführung zu den Institutionen und Logiken der Finanzsphäre
Diskussionsveranstaltung am 27. Juni 2008

Ingo Stützle (Berlin):
Einführung in die Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx
Wochenendseminar am 6.-7. September 2008
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

TOP Berlin:
Globalisierungskritik und Antikapitalismus von Neonazis.
Zur Kritik des völkischen Antikapitalismus.
Diskussionsveranstaltung am 11. September 2008
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Bernd Hüttner (Bremen) / Moritz Zeiler (Bremen):
Einführung zu Geschichte, Theorie und Rezeption des Operaismus.
Tagesseminar am 27. September 2008
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Associazione delle talpe (Bremen):
Einführung in die Kritik des Antisemitismus
Tagesseminar am 18. Oktober 2008
„Ich hätte nicht geglaubt, wozu die Deutschen fähig sind."
Veranstaltungsreihe in Gedenken der Novemberpogrome von 1938.

Detlev Claussen (Hannover):
Der 9. November –
„Reichskristallnacht" oder Novemberpogrom?
Diskussionsveranstaltung am 21. Oktober 2008
„Ich hätte nicht geglaubt, wozu die Deutschen fähig sind."
Veranstaltungsreihe in Gedenken der Novemberpogrome von 1938.

Achim Bellgart (Bremen):
Stadtspaziergang: Das November-Pogrom von 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 8. November 2008
„Ich hätte nicht geglaubt, wozu die Deutschen fähig sind."
Veranstaltungsreihe in Gedenken der Novemberpogrome von 1938.

Tobias Ebbrecht (Berlin):
Im Zeichen des Opfers. Zum Stand der deutschen Vergangenheitsbewältigung
Diskussionsveranstaltung am 28. November 2008

2009

Gunnar Schubert (Dresden):
The Great Dresden Swindle
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 6. Januar 2009

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Marx im Westen -
Die Neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965.
Buchpräsentation und Diskussionsveranstaltung am 23. Januar 2009

Bini Adamczak (Berlin):
Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster … und die Rekonstruktion der Zukunft.
Buchpräsentation und Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2009

Michael Heinrich (Berlin):
Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx: Das Kapital Band 1.
Wochenendseminar am 28. Februar – 1. März 2009

Zwi (Frankfurt am Main) / Negator (Hamburg):
Geschichte und Theorie der Situationistischen Internationale.
Wochenendseminar am 21.-22. März 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Heide Gerstenberger (Bremen) / John Kannankulam (Frankfurt am Main):
Krise, Staat und emanzipatorische Intervention.
Diskussionsveranstaltung am 26. März 2009

Warum Israel (Regie Claude Lanzmann)
Filmvorführung am 16. April 2009

Jan Sparsam (Bremen) / Oliver Barth (Bremen):
Kritische Theorie gestern und heute.
Tagesseminar am 23. Mai 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Gruppe never going home (Berlin):
Fragwürdige Traditionslinien.
Stauffenberg und der 20. Juli 1944 im deutschen Erinnerungsdiskurs.
Diskussionsveranstaltung am 9. Juni 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Jüdisches Leben in Bremen.
Fahrradtour am 30. August 2009

Bini Adamczak (Berlin):
Die Russische Revolution und ihre Folgen
Wochenendseminar am 19.-20. September 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Gruppe LeA (Leipzig):
Still not lovin' Germany!
Zur Kritik der deutschen Einheitsfeierlichkeiten
Diskussionsveranstaltung am 21. September 2009

Thomas Ebermann (Hamburg):
Die Geschichte der antinationalen Linken.
Diskussionsveranstaltung am 25. September 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Olaf Kistenmacher (Hamburg):
Zur Kritik des Antizionismus.
Tagesseminar am 17. Oktober 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiß (Hamburg):
Die Entwicklung rechter Ideologie hin zum Nationalsozialismus
Wochenendseminar am 7.-8. November 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Daniel Schlüter (Hamburg):
Was tun, wo es brennt.
Eine kleine Geschichte des autonomen Antifaschismus
Diskussionsveranstaltung am 13. November 2009
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2010

Ingo Elbe (rote ruhr uni Bochum):
Privateigentum – „tief im Wesen des Menschen" begründet?
Zur Entstehung und Kritik des bürgerlichen Eigentumsbegriffs
Diskussionsveranstaltung am 3. Februar 2010

Martin Büsser (Mainz):
Der Junge von nebenan
Buchvorstellung am 5. Februar 2010

Werner Bonefeld (York, Großbritannien):
Kommunismus als Bewegung der Commune?
Der Marxsche Begriff der ursprünglichen Akkumulation und seine Bedeutung für eine kritische Analyse der kapitalistischen Verhältnisse.
Diskussionsveranstaltung am 19. Februar 2010

Richard Gebhardt (Aachen):
Zur Kritik des völkischen Antikapitalismus
Diskussionsveranstaltung am 8. April 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Kritikmaximierung (Hamburg):
Kunst. Linke. Gesellschaftliche Emanzipation.
Diskussionsveranstaltung am 24. April 2010

Yvonne Robel (Hamburg) / Kathrin Herold (Bremen):
Einführung in die Kritik des Antiziganismus.
Tagesseminar am 15. Mai 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiß (Hamburg):
Einführung in Theorien über Faschismus und Nationalsozialismus.
Wochenendseminar am 21.-22. August 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Moritz Zeiler (Bremen):
Einführung in die materialistische Staatskritik
Tagesseminar am 26. September 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Detlev Claussen (Hannover):
Deutschland und sein Ethnonationalismus
Diskussionsveranstaltung am 28. September 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Das November-Pogrom von 1938 in Bremen.
Stadtrundgang am 6. November 2010

Achim Bellgart (Bremen):
Die Geschichte der Bremer Räterepublik
Stadtrundgang mam 27. November 2010

Nadja Rakowitz (Frankfurt am Main):
Die Kritik am Zins – Eine Sackgasse der Kapitalismuskritik
Diskussionsveranstaltung am 11. November 2010

Heide Gerstenberger (Bremen):
Arbeitsverhältnisse im Kapitalismus
Diskussionsveranstaltung am 10. Dezember 2010
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2011

Sven Ellmers (rote ruhr uni Bochum) / Lothar Peter (Bremen):
Abschied oder Update – Was tun mit dem Klassenbegriff?
Diskussionsveranstaltung am 18. Januar 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Florian Eisheuer (Berlin):
Böse Rasse – Gute Kultur?
Einführung in die Kritik von Rassismus und Kulturalismus.
Tagesseminar am 5. Februar 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiß (Hamburg):
Deutschlands Neue Rechte. Angriff der Eliten –
Von Spengler bis Sarrazin
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 12. April 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Moritz Zeiler (Bremen):
Einführung in Faschismustheorien.
Wochenendseminar am 16.-17. April 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Oliver Barth (Bremen) / Bernd Kasparek (München) / Nadja Rakowitz (Frankfurt am Main):
Von Staats wegen.
Konferenz zu Debatten materialistischer Staatskritik.
Tagung am 11. Juni 2011

Jens Benicke (Freiburg):
Von Adorno zu Mao. Über die schlechte Aufhebung der antiautoritären Bewegung.
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 9. Juli 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Hanning Voigts (Hamburg):
Entkorkte Flaschenpost. Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno und der Streit um die neue Linke
Buchvorstellung und Diskussionsveranstaltung am 15. Juli 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Valeria Bruschi / Antonella Muzzupappa (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital Band 1
Wochenendseminar am 17.-18. September 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Fritz Burschel (Berlin) / Initiative gegen jeden Extremismusbegriff (Leipzig):
Zur Kritik des Extremismusbegriffs.
Diskussionsveranstaltung am 11. November 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Antifaschistischen Frauenblock Leipzig (AFBL) / Hannah Holme (Berlin):
Begriffe von Gewicht. Patriarchat oder heteronormative Matrix?
Diskussionsveranstaltung am 18. November 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Anita Fischer (Frankfurt am Main):
Staat und Geschlechterverhältnisse
Eine Einführung in die zentralen Debatten einer feministisch-gesellschaftstheoretischen Staatstheorie.
Diskussionsveranstaltung am 2. Dezember 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Kim Robin Stoller (Berlin):
Staat, Ökonomie und Geschlecht – Zur (Re-)Produktion von Geschlechterverhältnissen im Kapitalismus.
Tagesseminar am 10. Dezember 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2012

Moritz Zeiler (Bremen) / Oliver Barth (Oldenburg):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchtentlicher Lektürekurs von Februar – Dezember 2012

Martin Wassermann (Berlin):
Von Nazi-Ufos zum 11. September – Zur Kritik am Verschwörungsdenken. Diskussionsveranstaltung am 2. März 2012
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Thorsten Mense (Göttingen):
Nationale Befreiung oder Befreiung von der Nation?
Diskussionsveranstaltung am 16. März 2012
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Olaf Kistenmacher (Hamburg):
Sekundärer Antisemitismus – ein Erklärungsansatz für Israel-

Feindschaft in der Linken?
Diskussionsveranstaltung am 27. April 2011
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Hendrik Wallat (Hannover):
Einführung in den Fetischbegriff bei Marx
Diskussionsveranstaltung am 26. Juni 2012

Valeria Bruschi / Antonella Muzzupappa (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital Band 1
Wochenendseminar am 13.-14. Oktober 2012
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Barbara Umrath (Köln):
Kritische Theorie und Feminismus
Diskussionsveranstaltung am 19. Oktober 2012

Achim Bellgart (Bremen):
Das November-Pogrom vom 9. November 1938 in Bremen.
Stadtrundgang am 8. November 2012

Janne Mende (Berlin):
Kulturalismus und Universalismus
Diskussionsveranstaltung am 23. November 2012

Michael Heinrich (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital Band 2 und Band 3
Wochenendseminar am 1. -2. Dezember 2012

2013

Oliver Barth (Oldenburg) / Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2013

Peter Bierl (Dießen am Ammersee):
Schwundgeld, Freiwirtschaft und Rassenwahn. Kapitalismuskritik von rechts – Der Fall Silvio Gesell
Diskussionsveranstaltung am 2. Februar 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Claudia Barth (München):
Über alles in der Welt –
Esoterik und Leitkultur. Einführung in die Kritik der Esoterik.
Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Ingo Elbe (Bremen):
Lesarten der Marxschen Theorie. Eine Einführung.
Diskussionsveranstaltung am 24. Mai 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Nadja Rakowitz (Frankfurt am Main):
Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation und die Durchsetzungsgeschichte des Kapitalismus
Diskussionsveranstaltung am 5. Juni 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Pia Garske (Berlin):
Marx und Geschlechterverhältnisse – von weißen Flecken, Nebenwidersprüchen und feministischen Interventionen.
Diskussionsveranstaltung am 19. Juni 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Raban Witt (Bremen):
„... daß jeder Satz nicht nur sprach, sondern wie ein Schuß traf.“ (Stalin über Lenin) – Zur Kritik Lenins
Diskussionsveranstaltung am 18. Oktober 2013

Olaf Kistenmacher (Hamburg):
Einführung in die Kritik des Antisemitismus
Tagesseminar am 2. November 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Geschichte des 9. November 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 7. November 2013

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Schulen für Arier –
Zur Kritik an Waldorfpädagogik und Anthroposophie
Diskussionsveranstaltung am 10. Dezember 2013
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2014

Oliver Barth (Oldenburg) / Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2014

associazione delle talpe (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 2-3
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2014

Ingo Elbe (Bremen):
Die fortwährende Bedeutung des Kronjuristen des Nationalsozialismus – Über Carl Schmitts faschistischen Begriff des Politischen und seine Nachwirkung in der Gegenwart
Diskussionsveranstaltung am 16. Januar 2014
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Kritische Geschichte der Bremer Böttcherstraße
Stadtführung am 16. Februar 2014

Volker Weiß (Hamburg):
Kritischer Abriss zur Geschichte des Konservatismus
Diskussionsveranstaltung am 18. März 2014
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Making anarchism a threat again? Eine kritische Auseinandersetzung mit aktuellen anarchistischen Debatten
Diskussionsveranstaltung am 3. Juni 2014
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

associazione dell talpe (Bremen):
80 Millionen Hooligans. Deutsche Zustände im Fokus antinationaler und antideutscher Kritik
Tagesseminar am 18. Oktober 2014

Frank Apunkt Schneider (Bamberg):
Deutschpop, halt´s Maul!
Für eine Ästhetik der Entkrampfung ...
Diskussionsveranstaltung am 7. November 2014

Heribert Schiedel (Wien):
Marx und die „Judenfrage" – Chancen und Grenzen der Kritik der politischen Ökonomie zur Erklärung des Antisemitismus
Diskussionsveranstaltung am 21. November 2014

Heribert Schiedel (Wien):
Kritische Antisemitismustheorien
Tagesseminar am 22. November 2014

Michael Heinrich (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 6.-7. Dezember 2014

2015

Oliver Barth (Oldenburg) / Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2015

associazione delle talpe (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 2-3
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2015

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Grüne Braune – Umwelt-, Tier- und Heimatschutz von rechts
Diskussionsveranstaltung am 13. Februar 2015
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Rainer Trampert (Hamburg):
Europa zwischen Weltmacht und Zerfall
Diskussionsveranstaltung am 13. märz 2015

Klaus Thörner (Oldenburg):
„Arbeit macht frei" – Über den Zusammenhang von deutschem Arbeitswahn und Antisemitismus
Diskussionsveranstaltung am 24. April 2015
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Horst Pankow (Berlin):
„Kraft der Negation"? –
Anmerkungen zur Geschichte der antideutschen Linken
Diskussionsveranstaltung am 08. Mai 2015

associazione delle talpe (Bremen):
Kritik der Nüchternheit – Eine praxisorientierte Einführung
Party - 10 Jahre associazione delle talpe am 12. Juni 2015

Jan Hoff (Diessen am Ammersee):
Befreiung heute. Das emanzipationstheoretische Denken bei und im Anschluss an Marx
Diskussionsveranstaltung am 30. Oktober 2015

Jan Hoff (Diessen am Ammersee):
Revolutionäres Denken nach der Oktoberrevolution: Korsch und Lukacs
Tagesseminar am 31. Oktober 2015

Jan Hoff (Diessen am Ammersee):
Krisentheoretische Diskussionen während und nach der Weltwirtschaftskrise: Pannekoek und Mattick
Tagesseminar am 1. November 2015

Klaus Bittermann (Berlin):
Eike Geisel – Die Wiedergutwerdung der Deutschen
Buchvorstellung am 13. November 2015

Michael Heinrich (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 28.-29. November 2015

2016

Moritz Zeiler / Tobias Schweiger (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2016

Mikko Linnemann (Berlin):
Triumph des guten Willens
Filmvorführung und Gespräch mit dem Regisseur Mikko Linnemann am 14. April 2016

Christine Kirchhoff (Berlin):
Das „Gerücht über die Juden" - Zur (Psycho-)Analyse von Antisemitismus und Verschwörungstheorie
Diskussionsveranstaltung am 29. April 2016

Volker Weiß (Hamburg):
Islamfaschismus – Sinn und Grenzen eines Begriffs
Diskussionsveranstaltung am 25. Mai 2016

Thomas Ebermann (Hamburg):
Mit Keynes für Deutschland – Zur Kritik an Keynesianismus, Nationalismus und Querfrontstrategien
Diskussionsveranstaltung am 4. Juni 2016

Ulrich Schuster/Lydia Jacobi (Leipzig):
Konsumkritik –
Subversive Praxis oder kapitalistische Selbstoptimierung?
Diskussionsveranstaltung am 21. Oktober 2016
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Ingo Stützle (Berlin):
Staatsverschuldung als Kategorie der Kritik der politischen Ökonomie
Diskussionsveranstaltung am 25. November 2016
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Valeria Bruschi (Potsdam) / Ingo Stützle (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 26.-27. November 2016
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Heide Gerstenberger (Bremen):
Markt und Gewalt –
Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus
Buchvorstellung am 2. Dezember 2016
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2017

Moritz Zeiler / Tobias Schweiger (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2017

Ingo Elbe (Bremen):
Kritik des Linkspopulismus – Die postmoderne Querfront am Beispiel ihrer Vordenker_innen Chantal Mouffe und Ernesto Laclau
Diskussionsveranstaltung am 31. März 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Volker Weiß (Hamburg):
Kritik des Rechtspopulismus – Die autoritäre Revolte, die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes
Buchvorstellung am 28. April 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Lothar Galow-Bergemann (Stuttgart):
Kritik des Islamismus –
Schwierigkeiten linker Auseinandersetzungen
Diskussionsveranstaltung am 12. Mai 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Karina Korecky (Hamburg):
Kritik des Patriarchats – Was ist materialistischer Feminismus?
Diskussionsveranstaltung am 9. Juni 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Valeria Bruschi (Potsdam) / Ozeni Athanasiadou (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 11.-12. November 2017
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2018

Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2018

Andreas Peham (Wien):
Kritik des Rassismus
Diskussionsveranstaltung am 16. März 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Andreas Peham (Wien):
Kritik des Antisemitismus
Diskussionsveranstaltung am 17. März 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Moritz Zeiler (Bremen):
Kritik des Staates
Diskussionsveranstaltung am 6. April 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Sama Maani (Wien):
Kritik des Kulturrelativismus – Warum wir fremde Kulturen nicht respektieren sollten und die eigene auch nicht
Diskussionsveranstaltung am 20. April 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Koschka Linkerhand (Leipzig):
Kritik des Patriarchats – Was ist materialistischer Feminismus?
Diskussionsveranstaltung am 8. November 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Achim Bellgart (Bremen):
Geschichte des 9. November 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 11. November 2018

Valeria Bruschi (Potsdam) / Antonella Muzzupappa (Berlin):
Einführung in die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie. Das Kapital. Band 2-3
Wochenendseminar am 17.-18. November 2018
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

2019

Franziska Krah (Frankfurt am Main):
Kritik des Antisemitismus – Die Geschichte der Protokolle der Weisen von Zion und ihrer Kritik
Diskussionsveranstaltung am 11. Januar 2019
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2019

Katharina König (Jena):
Kritik deutscher Zustände –
Geschichte des Nationalsozialistischen Untergrunds
Diskussionsveranstaltung am 22. Februar 2019
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Kritik des Sozialdarwinismus –
Wie Menschen zur Schnecke gemacht werden
Diskussionsveranstaltung am 22. März 2019
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Thomas Ebermann (Hamburg) / Thorsten Mense (Leipzig):
Kritik der Heimat
Diskussionsveranstaltung am 12. April 2019
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Peter Bierl (Diessen am Ammersee):
Kritik des Verschwörungsdenkens –
Die Legende von den Strippenzieher_innen
Diskussionsveranstaltung am 03. Mai2019
Reihe intros. Einführungen in kritische Gesellschaftstheorie

Alex Carstiuc/Jonas Empen/Janina Reichmann (Berlin):
Léon Poliakov – Memoiren eines Davongekommenen
Diskussionsveranstaltung am 25. Oktober 2019

Ingo Elbe (Oldenburg):
Kritik des Antisemitismus –
Formen des Judenhasses von der Antike bis zur Gegernwart
Diskussionsveranstaltung am 01. November 2019

Achim Bellgart (Bremen):
Geschichte des 9. November 1938 in Bremen
Stadtrundgang am 10. November 2019

Michael Heinrich:
Krtik der politischen Ökonomie –
Karl Marx: Das Kapital. Band 2 und 3
Wochenendseminar am 16.-17. November 2019

Barbara Umrath (Köln):
Autoritärer Charakter und Geschlechterverhältnisse –
Zur Aktualität Kritischer Theorie aus feministischer Perspektive
Diskussionsveranstaltung am 03. Dezember 2019

2020

Volker Weiß (Hamburg):
Adorno – Aspekte des neuen Rechtsradikalismus
Lesung und Diskussionsveranstaltung am 31. Januar 2020

Moritz Zeiler (Bremen):
Lektürekurs zu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1
Wöchentlicher Lektürekurs von Februar bis Dezember 2020

Vorschau

Frank Apunkt Schneider (Bamberg):
Querfront der Herzen
Diskussionsveranstaltung am 23. Mai 2020

Klaus Bittermann (Berlin):
Wolfgang Pohrt - Intellektueller Unruhestifter
Diskussionsveranstaltung am 30. Oktober 2020

Franziska Krah (Frankfurt am Main):
Der Traum von Israel - zur Vorgeschichte des jüdischen Staates
Diskussionsveranstaltung am 04. Dezember 2020

Veröffentlichungen

Staatsfragen –
Einführungen in materialistische Staatskritik
rls paper 2009
Mit Beiträgen von Ingo Elbe, Heide Gerstenberger, Michael Heinrich, John Kannankulam, Birgit Sauer, Ingo Stützle, Moritz Zeiler

Maulwurfsarbeit –
Aufklärung und Debatte, Kritik und Subversion
rls paper 2010
Mit Bieträgen von Werner Bonefeld, Ingo Elbe, Richard Gebhardt, Michael Heinrich, Olaf Kistenmacher, Lars Meyer, Lothar Peter, Nadja Rakowitz, Udo Wolter, Moritz Zeiler

Maulwurfsarbeit II –
Kritik in Zeiten zerstörter Illusionen
rls paper 2012
Mit Beiträgen von Bini Adamczak, Antifaschistischer Frauenblock Leipzig, Jens Benicke, Fritz Burschel, Barbara Fried, Olaf Kistenmacher, Thorsten Mense, Hanning Voigts, Hendrik Wallat, Martin Wassermann

Maulwurfsarbeit III
rls paper 2015
Mit Beiträgen von Claudia Barth, Peter Bierl, Thomas Ebermann, Ingo Elbe, Andreas Peham, Frank Apunkt Schneider, Rainer Trampert, Barbara Umrath, Volker Weiß

Maulwurfsarbeit IV
2018
Mit Beiträgen von Sina Arnold, Oliver Barth, Peter Bierl, Thomas Ebermann, Ingo Elbe, Lothar Galow-Bergemann, Heide Gerstenberger, Jan Hoff, Christine Kirchhoff, Olaf Kistenmacher, Koschka Linkerhand, Sama Maani, Charlotte Mohs, Andreas Peham, Ulrich Schuster, Ingo Stützle, Klaus Thörner, Volker Weiß, Moritz Zeiler

Maulwurfsarbeit V
2020
Mit Beiträgen von Peter Bierl, Klaus Bittermann, Valeria Bruschi, Alex Carstiuc, Martin Cüppers, Thomas Ebermann, Ingo Elbe, Anita Fischer, Michael Heinrich, Karina Korecky, Franziska Krah, Fabian Kettner, Thorsten Mense, Andreas Peham, Barbara Umrath

Mehr Informationen über bisherige und geplante Veranstaltungen von associazione delle talpe unter:
talpe.org

Druck dank freundlicher Unterstützung von:

AStA der Humboldt Universität Berlin
AStA der Universität Bremen
AStA der Goethe-Universität Frankfurt am Main
AStA der Universität Freiburg
AStA der Universiät Hamburg
AStA der Leibniz Universität Hannover
Studierendenrat der Friedrich-Schiller-Universität Jena
Studierendenvertretung der Universität zu Köln
AStA der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
AStA der Universität Osnabrück



Geduld und Ironie sind die Waffen, die wichtig sind, um zu überwintern. Denn es geht in der heutigen Situation um eine Art Überwinterung, und dafür braucht man unbedingt eine Überwinterungsstrategie. Wer die Emanzipation will, muß einfach damit rechnen, daß er eine längere Zeit im Winter zu leben und in diesem Winter das Prinzip Hoffnung aufrechtzuerhalten hat. Denn das Prinzip Hoffnung liegt in der Natur der Sache. Es ist bekannt, daß nach einem harten Winter ein Frühling kommt. (…) Gemeint ist der alte Maulwurf, der unterirdisch gräbt. Das gehört zum überwintern. Denn was eine emanzipatorische Bewegung in einer Gesellschaft machen soll, die so verkrustet ist wie die kapitalistische, ist in der Tat Maulwurfsarbeit. Nicht im Sinne der Geheimdienste, sondern im Sinne von Hegel und Marx.

— Johannes Agnoli

*ASSOCIAZIONE DELLE TALPE